
Gh
24
32
HARVARD
COLLEGE
LIBRARY.

ZU

HERAKLIT'S LEHRE

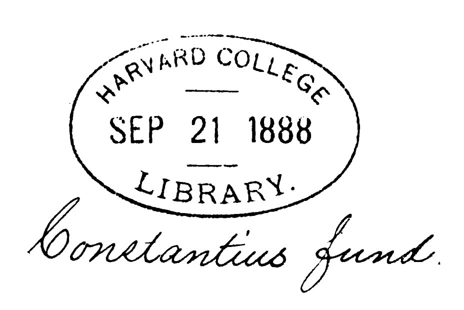
UND DEN

UEBERRESTEN SEINES WERKES.

VON

THEODOR GOMPERZ,
WIRKL. MITGLIEDE DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

WIEN, 1887.
IN COMMISSION BEI CARL GEROLD'S SOHN
BUCHHÄNDLER DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.



Aus dem Jahrgange 1886 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften (CXIII. Bd., II. Hft. S. 997) besonders abgedruckt.

Druck von Adolf Holzhausen,
k. k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

I.

Der ‚dunkle' Ephesier hat seine Anziehungskraft noch lange nicht eingebüsst. Den Trümmern seines Werkes fehlt es nicht an eifrigen Sammlern und Sichtern; seinem Lehrgebäude erstehen immer neue, ja mit auffälliger Hast sich drängende Darsteller und Ausleger. Doch eben der letzterwähnte Umstand weckt ernste Bedenken. Die stets von Neuem versuchte Umgestaltung eines Oberbaues lässt zumeist nicht ohne Grund an der Sicherheit des Unterbaues zweifeln. Und fürwahr: wie wären so tiefgreifende Verschiedenheiten in der Auffassung heraklitischer Lehren möglich, wie sie uns in jüngster Zeit so vielfach begegnen, wenn das Fundament dieser Auffassung — das Wort- und Sachverständniss der literarischen Ueberreste — unverrückt feststünde? Beiträge zur Kritik und Erklärung jener Bruchstücke dürften somit kaum als unzeitgemäss erscheinen, selbst dann nicht, wenn sie von so bescheidener Art sind wie der nachfolgende Versuch, welcher übrigens alle blos polemischen, nur auf die Abwehr neuer Irrthümer abzielenden Erörterungen fast vollständig ausschliesst.

1. Fragm. V: Οὐ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὁκόσοισι ἐγκυρέουσι οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσι, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.[1] Den Weg zur richtigen Auslegung dieses Fragments hat Theodor Bergk längst gewiesen; doch thut es Noth, darauf zurückzukommen, nicht nur weil jene beiläufige Bemerkung[2] bisher kaum beachtet

ward, sondern weil sie auch weiterer Ausführung bedarf und selbst der Wortlaut des Bruchstückes noch nicht vollständig wiedergewonnen scheint.

Homer schliesst die bewegliche Klage über die Hinfälligkeit des Menschendaseins mit den Versen (σ 135):

τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
οἷον ἐπ' ἦμαρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

Dies hat Archilochos (wie schon Theon, Progymn. I, 153 Walz erkannt hat) im Auge, wenn er schreibt (Fragm. 70):

Τοῖος ἀνθρώποισι θυμός, Γλαῦκε, Λεπτίνεω πάϊ,
γίγνεται θνητοῖς, ὁκοίην Ζεὺς ἐπ' ἡμέρην ἄγει,
καὶ φρονεῦσι τοῖ' ὁκοίοις ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν.

,Adversatur Archilocho Heraclitus' bemerkt hierzu im Hinblick auf unser Bruchstück mit vollstem Rechte Bergk (P. L. G. II[4], 402), indem er zugleich die Schreibung: οὐ φρονέουσι τοιαῦτα οἱ πολλοὶ ὁκοίοις ἐγκυρέουσι in Vorschlag bringt. Zweifellos richtig ist hierin οἱ πολλοί, da von der Masse der Menschen die Rede ist (vgl. Fragm. XCII, wodurch sich Schuster's Bedenken S. 17, A. 1 erledigt), nicht minder die Einsicht, dass τοιαῦτα und ὁκόσοις einander nicht entsprechen können. Doch ziehe ich die Schreibung τοσαῦτα und ὁκόσοις vor[1] und verstehe die Polemik des Philosophen gegen den Jambographen wie folgt. Was Archilochos zum Tadel der Menge geäussert hatte, gilt dem Ephesier noch als ein unverdientes Lob! Mit leiser — auf der Mehrdeutigkeit des Wortes φρονεῖν fussender — Umbiegung des Gedankens wendet er sich gegen das Dichterwort, welches besagte: ,Ihr Sinn, ihre Gemüthsverfassung gleicht ihrer zufälligen Erfahrung, ihren gelegentlichen Erlebnissen.' ,Nein!' — so antwortet der mürrische, menschenverachtende Weise — ,nicht einmal ihre zufällige, stückweise, trümmerhafte Erfahrung ist das Mass ihrer Einsicht. Denn selbst das, worauf sie gleichsam mit der Nase gestossen werden, wissen sie nicht richtig auszulegen und aufzufassen, auch dann nicht, wenn sie darüber belehrt worden sind.' Man vergleiche Fragm. II und zum Ausdrucke das empedokleische ὅτῳ προσέκυρσεν ἕκαστος (v. 6 Stein), woran auch Bergk gemahnt ward.

2. Fragm. VII: Ἐὰν μὴ ἔλπηαι, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον. Die herkömmliche Interpunction ergibt eine schülerhafte, stammelnde Rede: ,Wenn du nicht hoffst, wirst du Unverhofftes nicht finden —.' Man müsste denn mit Schuster (S. 45) ein Anakoluth annehmen, eine Auskunft, zu der man nicht ohne zwingende Noth und jedenfalls nur dann greifen wird, wenn damit alle Anstösse beseitigt werden. Dass dies jedoch nicht der Fall ist, kann eben des genannten Gelehrten Wiedergabe unseres Bruchstückes lehren: ,Wenn du nicht hoffst — das Ungehoffte wirst du nicht auffinden, da es ohnedem unauffindbar und unzugänglich ist.' Das vom Uebersetzer eingeschobene und in der That kaum zu entbehrende Wörtchen ,ohnedem' weist nämlich deutlich genug auf einen zweiten, der gangbaren Auffassung entspringenden Missstand hin. ,Unauffindbarkeit, Unzugänglichkeit', dies sind ja augenscheinlich gegenständliche Eigenschaften (hier eines Erkenntnissobjects), die durch unser Hoffen oder Nicht-Hoffen weder erzeugt noch beeinflusst werden. Diese Prädicate nöthigen zu der Annahme, dass nicht das ,Ungehoffte', sondern irgend ein aus dem einstigen Zusammenhang zu entnehmendes Wort (es wird wohl τὸ σαφές, τὸ ἀτρεκές, τὸ ἐόν oder ähnlich gelautet haben) das Object zu ἐξευρήσει oder ἐξευρήσετ' gebildet hat. Hierdurch erlangen wir das Recht, die Eingangsworte anders und sachgemässer zu verbinden, nämlich: ἐὰν μὴ ἔλπηαι (oder besser, mit H. Stephanus, ἔλπησθε) ἀνέλπιστον, οὐκ κτέ. ,Wenn ihr nicht Unerwartetes erwartet, so werdet ihr die Wahrheit nicht finden, welche schwer erspähbar und schwer zugänglich ist.' Wie sehr diese Ausdrucksweise einer stilistischen Lieblingsneigung unseres Autors entspricht, weiss Jedermann. Dass sie nicht allzu kühn ist, mag eine Parallele aus den ,goldenen Sprüchen' der Pythagoreer lehren (v. 53): ὥστε σε μήτε ἄελπτ' ἐλπίζειν μήτε τι λήθειν (was auf den älteren Vers des angeblichen Linos zurückgeht bei Stob. Flor. 110, 1: ἔλπεσθαι χρὴ πάντ' ἐπεὶ οὐκ ἔστ' οὐδὲν ἄελπτον. Vgl. Nauck's grundlegende Abhandlung in Mél. Gréco-Rom. III, 586: ,Ueber die goldenen Sprüche des Pythagoras'.) Der Gedanke aber: die Wahrheit ist paradox, man muss bei ihrer Erforschung fortwährend auf Ueberraschungen und ganz und gar nicht auf die Bestätigung der Erwartungen gefasst sein, mit welchen die Menschen gemeinhin an die Natur herantreten —, dieser Kerngedanke ist des

ephesischen Weisen nicht nur würdig, er begegnet uns auch noch anderwärts, an einer Stelle, die freilich von traditionellem Missverstand gar lange überwachsen und verdunkelt war. Das Gestrüpp scheint nunmehr endgiltig beseitigt; doch gelingt es uns vielleicht, das kritische Geschäft noch einen Schritt weiterzuführen. Es lautet nämlich

3. Fragm. CXVI bei Bywater wie folgt: Ἀπιστίῃ διαφυγγάνει μὴ γινώσκεσθαι. Zu Grunde liegen zwei Anführungen:

Plutarch. Coriolan. 38: ἀλλὰ τῶν μὲν θείων τὰ πολλά, καθ' Ἡράκλειτον, ἀπιστίῃ διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι —,

und Clemens Alex. Strom. V, 13, p. 699: ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίη ἀγαθή, καθ' Ἡράκλειτον· ἀπιστίῃ γάρ διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι.

Schon Schleiermacher nahm an dem ‚verdächtigen christlichen Klang‘ der durchschossenen Worte Anstoss (S. 337); Lassalle (II, 347) und Bywater folgten nach; letzterer wies (Academy II, 26) darauf hin, dass der Ausdruck bei Clemens auch sonst begegnet (z. B. Strom. IV, 18, p. 613), so dass kaum ein Zweifel darüber bestehen kann, dass jene ‚Erkenntnisstiefen‘, von welchen auch das plutarchische Parallelcitat nichts weiss, dem alten Jonier fremd sind. Aber hat der neueste Herausgeber nun auch darin Recht, die Anführung erst mit den Worten ἀπιστίῃ γὰρ beginnen zu lassen? Dies vermag ich nicht zu glauben, weil die Worte καθ' Ἡράκλειτον sich nach feststehendem Sprachgebrauche unmöglich auf den nachfolgenden Satz allein beziehen können.[1] Demgemäss ist anzunehmen, dass der Kirchenschriftsteller in seine freie Wiedergabe des heraklitischen Satzes auch einen Rest des ursprünglichen Wortlautes verflochten hat, und zwar darf man diesen am ehesten unmittelbar vor den Worten καθ' Ἡράκλειτον suchen. Ich gehe weiter und erinnere an Fragm. X: Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Soll man nicht vermuthen, dass Beides zusammengehört und unser Autor wie folgt geschrieben hat: Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ ἀπιστίῃ ἀγαθῇ· ἀπιστίῃ γὰρ διαφυγγάνει μὴ γινώσκεσθαι. Das Prädicat ‚gut‘ erhält die ‚Unglaublichkeit‘ der Natur, vermöge welcher sie ‚der Erkenntniss entschlüpft‘, aber darum, weil das Unglaubliche diesmal nicht auch ein Unglaubhaftes, ein Unglaubwürdiges ist. Es ist vielmehr von unwahrscheinlichen Wahrheiten die Rede (vgl. Beiträge zur Krit. und Erkl. III, 569), wie denn in Wirklichkeit eine wissenschaftliche Erkenntniss, je funda-

mentaler sie ist, um so weniger unseren vorgefassten Meinungen und natürlichen Erwartungen zu entsprechen pflegt. Treffend äussert sich hierüber einmal Buckle:[1] ,Every scientific discovery is contrary to common sense, and the history of the reception of that discovery is the history of the struggle with the common sense and with the unaided instincts of our nature.' (Ueber die Verkehrtheiten, zu welchen Schuster S. 72—73 sich bei der Behandlung des ersten dieser Bruchstücke hinreissen liess, ist es besser zu schweigen; nicht minder über Pfleiderer's freies Gebahren mit demselben [S. 36—37 und 62]. Zeller's Vermuthung, Fragm. X ,sei wahrscheinlich nahe bei dem über die zwiefache Harmonie' gestanden [S. 605] würde auch dann jedes ernsten Haltes ermangeln, wenn Plutarchs Worte [zu Fragm. XLVII]: ἐν ᾗ τὰς διαφορὰς καὶ τὰς ἑτερότητας ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν wirklich auf die ἁρμονία φανερὰ und nicht vielmehr, wie mir wahrscheinlicher dünkt, auf die ἁρμονία ἀφανὴς zu beziehen wären. Irreleitend ist auch ebendort Zeller's Bemerkung: ,Für heraklitisch ist nur der Satz zu halten, den auch Themistios . . . bestätigt, dass die Natur κρύπτεσθαι καὶ καταδύεσθαι φιλεῖ.' Von den Worten καὶ καταδύεσθαι ist nämlich in den sämmtlichen sechs Anführungen und Anspielungen, die Bywater namhaft macht, keine Spur zu finden. Sie beruhen ausschliesslich auf Zeller's wenig überzeugender Combination.)

4. Fragm. XVII: Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησε ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησε ἑωυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην.

In Betreff der letzten Worte sei zunächst das Eine bemerkt, dass das grammatische Verhältniss derselben mir niemals völlig klar und richtig erfasst worden zu sein scheint. Ich kann nämlich πολυμαθίην κακοτεχνίην (mit oder ohne ein verbindendes καί, welches letztere Bergk Opusc. II, 89 hinzufügen wollte) nur als Object, σοφίην hingegen — dem kein Beistrich folgen soll — als Prädicat ansehen: ,er machte zu seiner Weisheit Vielwisserei und schlechte Künste'. Das ist im Mundè Heraklit's ein herber und beissender Tadel (vgl. πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει und ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην κτέ.). Nach Schleiermacher's, Schuster's, Pfleiderer's Wiedergabe[2] dagegen und nicht minder nach der Auffassung, welche aus Bywater's Interpunction hervorleuchtet, müsste auch die ,eigene Weisheit' des Samiers einen Gegenstand

des Tadels bilden. Dies ist aber unzulässig. Denn unmöglich kann ein Originaldenker dem anderen eben seine Originalität vorwerfen wollen; am allerwenigsten kann dies der Ephesier thun, dem die gesammte Menschheit bisher im Finstern zu tappen scheint und der keinerlei feststehendes Ganze wissenschaftlicher Lehren kennt und anerkennt, von welchem abgewichen zu sein einem Neuerer zum Vorwurf gereichen könnte. Worauf aber die κακοτεχνίη zielt, darüber sind nur Vermuthungen möglich. Man könnte an das thaumaturgische Element in Pythagoras denken oder an seine angeblichen, einigermassen charlatanhaft klingenden Versicherungen, sich seiner früheren Existenzen im Kreislaufe der Seelenwanderung zu erinnern, wenn es feststünde, dass derartige Erzählungen schon in so früher Zeit im Umlaufe waren. Auf eine andere Spur scheint das vordem (Rh. Mus. 32, 476) von mir ans Licht gezogene Bruchstück zu führen, wonach unserem Weisen die Rhetorik κοπίδων ἀρχηγὸς hiess (wohl ‚die oberste der Lügenkünste'), im Verein mit Etym. magn. s. v. κοπίς· — καὶ τὰς τῶν λόγων τέχνας κοπίδας ἔλεγον· μὴ τὸν Πυθαγόραν εὕρομεν ὄντα (εὑρετὴν γενόμενον τῶν?) ἀληθινῶν κοπίδων und dem Fragment des Timaios in Schol. ad Eurip. Hecab. 134 (I, 254 Dind.): — κοπίδας τε τὰς τῶν λόγων τέχνας ἄλλοι τε καὶ Τίμαιος οὕτως γράφει (l. γράφων)· ὥστε καὶ φαίνεσθαι μὴ τὸν Πυθαγόραν εὑράμενον (l. εὑρετὴν γενόμενον) τῶν ἀληθινῶν κοπίδων μηδὲ τὸν (?) ὑφ' Ἡρακλείτου κατηγορούμενον, ἀλλ' αὐτὸν Ἡράκλειτον εἶναι τὸν ἀλαζονευόμενον, — Ueberreste, die zwar schwer zerrüttet[1] und nur halbverständlich sind, aber es doch ausser Zweifel setzen, dass Bywater irrte, als er in der letzten, ihm allein bekannten Stelle die Namen des Heraklit und Pythagoras durch jene des Herakleides und Protagoras ersetzen wollte (p. 52). Zu allem Ueberfluss ersehen wir aus den sonstigen Ueberresten des Timaios, dass er über Pythagoras sehr ausführlich gehandelt hat.[2] Nun bedenke man Folgendes. Pythagoras ist, wie wir jetzt Alle glauben, nicht als Schriftsteller aufgetreten. Er muss mithin, da er auf Mit- und Nachwelt den gewaltigsten Einfluss geübt hat, des lebendigen Wortes in hohem Masse mächtig gewesen sein; und er hat diese Gabe sicherlich nicht nur in engen Jüngerconventikeln, sondern mindestens dort, wo seine religiös-sittlichen Lehren und Bräuche rasch weite Volkskreise eroberten, auch in grossem Massstab angewendet. Die Berichte seiner Biographen über Predigten und öffentliche Vorträge, die er zu

Kroton und in anderen unteritalischen Städten mit erstaunlichem Erfolge gehalten hat, besitzen daher eine innere Glaubwürdigkeit, welche es begreifen lässt, dass auch er — gleich dem ihm in manchem Betracht ähnlichen Empedokles — von Einigen als ‚Erfinder der Rhetorik' betrachtet ward. Und nicht unwahrscheinlich ist es, dass Heraklit an jener Stelle seines Werkes, aus welcher das neue Bruchstück stammt, auf diese Thatsachen angespielt, sie in ungünstigem Lichte — und in welchem anderen konnten sie ihm, dem ὀχλολοίδορος, erscheinen? — dargestellt und dass er mit jenem Vorwurf der κακοτεχνίη eben hierauf allein oder unter Anderem gezielt hat.

Ich komme zu dem schwierigsten Theile unseres Fragmentes, zu den Worten: ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφάς. Dass dieselben nicht von Heraklit selbst herrühren, gilt mir, mit Schleiermacher (S. 373), als völlig ausgemacht, und zwar vornehmlich aus folgendem Grunde. Sie entbehren jedes Anhalts im Vorausgehenden — nicht für einen Diogenes freilich, den Sohn eines ‚tintenklecksenden Säculums', dem alle Weisheit aus ‚schwarzen Bächen' fliesst, um sich wieder in solche zu ergiessen, und der die ἱστορίη des Pythagoras mit Naturnothwendigkeit gröblich missverstehen musste, nicht minder gröblich als etwa unser Mullach, der die Eingangsworte also wiedergibt: ‚omnium hominum maxime in litterarum studio versatus est' (p. 316). Für solch einen Spätling löst sich der ‚Forschungsbetrieb' sofort in das Studium von so und so viel Büchern auf, und der Uebergang von ἱστορίη zu ταύτας τὰς συγγραφάς ist eben nur die Auflösung einer Summe in ihre einzelnen Posten. Anders für Heraklit, der so gut und besser als wir wusste, dass der um eine Generation ältere Samier seine Weisheit nur zum allerkleinsten Theil aus Büchern schöpfen konnte und dem die ‚Forschung' zu neun Zehntheilen wenigstens aus Reisen und Erkundungen bestand, genau so wie einem Herodot (ἱστορίης ἀπόδεξις) und selbst noch einem Demokrit (ἱστορέων τὰ μήκιστα Fragm. E, 6 Mull.). Darnach bezweifle ich nicht, dass die fraglichen Worte als erläuternde, die Begriffe ἱστορίη und πολυμαθίη vermittelnde Zuthat des Diogenes zu betrachten und als Parenthese zu schreiben sind, und glaube, von einer bis ins Einzelnste gehenden Widerlegung der gewaltsamen Deutungsversuche und gewagten Annahmen meiner Vorgänger Abstand nehmen zu dürfen.[1]

Fragt man uns aber, wie denn Diogenes mit jenem Citat seine Behauptung, Pythagoras sei als Schriftsteller thätig gewesen, zu erweisen auch nur geglaubt haben könne, so antworte ich: man drehe und wende den besprochenen Satztheil wie man will, eine annehmbare Auslegung desselben, bei welcher die συγγραφαί Werke des Pythagoras selbst zu bedeuten und somit das ganze Citat einen directen Beweis jener These zu bilden vermöchte, wird man ihm nicht abgewinnen können. Und wäre etwas Derartiges bei Heraklit zu lesen gewesen, so hätte ja das kritische Alterthum über die Echtheit der angeblichen Schriften des Pythagoras anders urtheilen müssen, als es gethan hat. Versetzen wir uns aber in die geistige Atmosphäre unseres so unendlich schätzenswerthen, aber kaum minder beschränkten Berichterstatters, so steht die Sache anders. Er ist ein Bücherwurm und ein Excerptor; Lesewuth und Vielschreiberei, dies sind zwei Dinge, die er kaum getrennt zu denken vermag. ‚Wie? — so ruft er etwa aus — Pythagoras soll nicht ein einziges Buch geschrieben haben, er, von dem Heraklit sagt, er habe Forschung (natürlich literarische Forschung) getrieben mehr als alle anderen Menschen und er habe (wie anders als diese von ihm studirten Schriftwerke ausnützend?) Vielwisserei zu seiner Weisheit erhoben!' Solch ein Gelehrter sollte kein Schriftsteller gewesen sein? Das ist für Diogenes kaum weniger unfassbar, als es heutzutage für manchen Deutschen ist, dass ein gelehrter Schriftsteller kein Professor sein sollte. Fürwahr, so meint er, das können jene Leute gar nicht ernsthaft haben behaupten wollen.[1]

5. Fragm. XIX: Ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην ᾗ κυβερνᾶται πάντα διὰ πάντων.

Fragm. LXV: Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς οὔνομα.

Angesichts dieser zwei Bruchstücke drängt sich mir die folgende Frage auf. Ist es glaublich, dass ein Autor innerhalb einer nicht allzu umfangreichen Schrift nicht nur etwa dasselbe Wort, sondern genau dieselbe Phrase in so grundverschiedenem Sinn angewendet hat, wie das hier der Fall sein müsste? Das eine Mal kann ἓν τὸ σοφὸν nur bedeuten ‚die einzige menschliche Weisheit', das andere Mal muss ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον besagen:

,das allein Weise' im objectiven Sinne, so viel als das Weltprincip, welchem allein Weisheit eigen ist. Darf man da nicht an einen Irrthum der vermittelnden Schriftsteller denken? Genauer gesprochen, soll man nicht vermuthen dürfen, der eine der zwei Berichterstatter habe des Ephesiers Ausspruch zugleich verkürzt und die Wortverbindung — man erinnere sich des aristotelischen Stoss-Seufzers: τὰ Ἡρακλείτου διαστίξαι ἔργον — nicht ganz richtig verstanden. Alle Schwierigkeiten würde die Annahme hinwegräumen, das Original habe wie folgt gelautet:

ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον, ἐπίστασθαι γνώμην ᾗ κυβερνᾶται[1] πάντα διὰ πάντων· λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς οὔνομα.

Ich betrachte natürlich die γνώμη als Subject des mit λέγεσθαι beginnenden Satzes; nicht im Mindesten aber ist es zu verwundern, wenn dieser Bezug missverstanden und das an der Spitze stehende ἓν τὸ σοφὸν als Subject auch des zweiten, lose angeschlossenen Satzes betrachtet ward. Es verdient angemerkt zu werden, dass schon Bernays das ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον des zweiten Bruchstücks nicht besser zu paraphrasiren wusste als durch γνώμη (Rh. Mus. IX, 256: ,die Γνώμη, das σοφὸν') und dass Schustern ,der Gedanke zwar richtig scheint, aber der Ausdruck, so gefasst, etwas geschraubt vorkommt'. (,Und wozu so noch die Steigerungen ἓν μοῦνον?' S. 345). Die Schlussworte glaube ich, ein wenig anders als Bernays und Schuster und zwar also verstehen zu sollen: das weltlenkende Princip, das vernunftbegabte Feuer will nicht Zeus genannt sein, weil es kein individuell-persönliches Wesen ist, es darf aber des Zeus (Ζηνός) Namen tragen, weil es das höchste Wesen und zumal weil es Quell des allgemeinen Lebens ist.[2] Die negative Aeusserung soll von der Vorstellung des obersten Weltprincips jede anthropomorphische Beimengung abwehren, die positive — etwa nach Art der Stoiker, der Nachfolger Heraklits — eine etymologisirende Brücke schlagen zwischen Volksglauben und Weltweisheit (vgl. Schuster, S. 350). Jene Auffassungen, nach welchen Zeus hier nur als eine unzulängliche, den Inhalt des Urwesens nicht erschöpfende Benennung bezeichnet wird, scheinen den Worten οὐκ ἐθέλει nicht völlig gerecht zu werden. In ihnen liegt vielmehr, dass es eine in gewissem Betracht unrichtige Benennung ist; und davon lässt sich um so weniger abdingen, als die Voranstellung dieses Satzgliedes uns lehrt,

dass das Schwergewicht des Gedankens hierauf und nicht auf dem ein Zugeständniss an die volksthümliche Vorstellungsweise enthaltenden positiven Gliede ruht.

Schliesslich mag noch daran erinnert sein, dass σοφόν auch Fragm. I in subjectivem Sinne gebraucht wird, und desgleichen steht in Betreff des noch allein übrigen Fragm. XVIII mindestens so viel fest, dass Lassalles Deutung, der in dem σοφόν daselbst das objective Weise oder Absolute erkennen will, völlig haltlos und unmöglich ist.[1]

6. Fragm. XX: Κόσμον ⟨τόνδε⟩ τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησε, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Dieses hochberühmte und hochwichtige Bruchstück übersetze ich wie folgt: ‚Diese eine Ordnung aller Dinge (= Welt) hat keiner der Götter und keiner der Menschen gemacht, sondern sie war von Ewigkeit her, sie ist und sie wird sein, — ewig-lebendes Feuer, das sich nach Massen entzündet und nach Massen verlischt.'

Die ersten Worte, in welche die gangbaren Auslegungen mehr als billig hineingeheimnissen, scheinen mir nicht mehr zu besagen, als was ein späterer Schriftsteller schlechtweg durch κόσμον τόνδε, ‚diese Welt', ausgedrückt hätte, wie denn in der That zwei unserer Zeugen (Plutarch und Simplikios) jenen Beisatz weggelassen haben. Das Wort κόσμος im Sinne von Welt befindet sich hier eben noch *in statu nascenti* und mochte, um sofort verständlich zu werden, eines Zusatzes wie ἁπάντων, τῶν ξυμπάντων, τῶν ὅλων zu bedürfen scheinen. Zum Mindesten dort, wo es zuerst gebraucht ward; und wer möchte daran zweifeln, dass solch ein Fundamentalsatz nicht weit vom Anfang des Buches entfernt zu lesen war? Daneben verschlägt es nichts, dass das bedeutsame Wort im Verlaufe der Schrift den bereits damit vertraut gewordenen Lesern auch ohne einen derartigen Zusatz dargeboten ward (Fragm. LVI.) Diese Auffassung scheint mir so natürlich und sie steht mit der allbekannten Geschichte des Wortes[2] in so gutem Einklang, dass ich von einer directen Bestreitung anderer Deutungen absehen zu dürfen glaube. Die positive Kehrseite zur negativen Behauptung: die Welt ward nicht geschaffen (von einem der Götter ganz so wenig als

von einem Menschen), bildet die Erklärung: ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται, die man um dieses Gegensatzes willen von dem Folgenden, das als Apposition zu verstehen ist, abtrennen muss. Daran hat die Mehrzahl der Herausgeber und Erläuterer[1] wahrscheinlich ein Scrupel gehindert, welchen das Satzglied καὶ ἔστι nahelegt. Man hat wohl zumeist (nebenbei schwerlich mit Recht) αἰεὶ, das nur beim ersten Gliede steht, auch auf das dritte mitbezogen; aber ἔστι mochte ein Prädicat zu erfordern scheinen, welches man auf Kosten der Concinnität des Gedankens und Ausdrucks aus dem Folgenden entnahm, nicht ohne auch die Tautologie mit in den Kauf zu nehmen, welche die Verbindung· ἦν αἰεὶ .... πῦρ ἀείζωον ergibt. Löst man, wie billig, jenen Bezug, so enthält der zweite Theil des Satzes, welcher vom dritten mindestens durch einen Beistrich zu scheiden ist, einfach die Aeusserung des zuversichtlichen Glaubens an die zeitliche Anfangs- und Endlosigkeit der Welt, wobei der Hinweis auch auf die Gegenwart als das Mittelglied zwischen anfangsloser Vergangenheit und endloser Zukunft mehr rhetorische als logische Bedeutung hat. Die Formel ‚war, ist und wird sein' ist eben ‚der explicirte Ausdruck der Ewigkeit'.[2] Das Grunddogma der Physiker: es gibt kein Entstehen und Vergehen im eigentlichen Sinne, gelangt hier zum ersten Mal zu energischem Ausdruck.[3]

---

7. Auf keinem anderen Gebiet haben sich heraklitische Gedanken so erstaunlich keim- und triebkräftig erwiesen wie auf dem geschichtlichen oder sociologischen. Oder, um die heikle Frage der Ideen-Filiation ganz beiseite zu lassen und nur völlig Unanfechtbares auszusprechen: nirgendwo sonst hat sich eine so gewaltige Schaar wichtiger und anerkannter Wahrheiten im Laufe der Zeit um die Feldzeichen versammelt, welche der ephesische Weise zuerst aufgepflanzt hat. Die Relativitätsdoctrin,[4] welch eine Fülle von Licht ist ihr nicht im Bereiche der Seelen- und Erkenntnisslehre entströmt! Aber noch tiefer, noch grundstürzender hat sie auf die geschichtliche Betrachtung der Dinge gewirkt, welche sie ganz eigentlich erzeugt, ja erst möglich gemacht hat. Den Wahn-

glauben an die absolute Güte oder Schlechtigkeit irgend eines staatlichen oder gesellschaftlichen Ideals, an die unbedingte, ungemischte Trefflichkeit oder Verwerflichkeit irgend welcher Einrichtungen hat sie endgiltig zerstört; überall lehrte sie uns neben dem Licht den Schatten, neben dem Schatten das Licht wahrnehmen. So hat sie den Bann des Unbedingten von den Seelen genommen, jeder innerlichen wie äusseren Reform den Weg geöffnet und zugleich die billig abwägende, die allein gerechte Beurtheilung der geschichtlichen Vergangenheit heraufgeführt. Die Lehre von den Gegensätzen, von ihrer im zwiefachen Wortsinn nothwendigen (zugleich unvermeidlichen und unentbehrlichen) Coexistenz — sie überwölbt ein geradezu unübersehbares Heer der grundlegendsten sociologischen Wahrheiten,[1] als ein mächtiger Bogen, auf welchem das Wunderwort geschrieben steht: ‚Die unsichtbare Harmonie ist besser als die sichtbare.' — Es entsteht die Frage, ob und inwiefern sich Heraklit der Tragweite seiner Lehren, ja ihrer Anwendbarkeit auf menschliche und gesellschaftliche Dinge überhaupt bewusst war. In erschöpfendem Masse werden wir auf dieselbe voraussichtlich niemals zu antworten vermögen. Dennoch möchte ich an ein paar Beispielen zu zeigen versuchen, an wie dünnen Fäden unser Wissen in diesem Betracht mitunter hängt, und wie Unrecht man thäte und zumeist auch wirklich thut, jene Frage ganz und gar verneinend zu beantworten.

Dass unser Philosoph den Krieg ‚Vater und König' aller Dinge genannt hat, dies ist allbekannt; es wird uns in mehr oder minder deutlicher und ausführlicher Weise von nicht weniger als fünf Schriftstellern des Alterthums (an sieben verschiedenen Orten) berichtet, deren ältester der Stoiker Chrysipp und deren jüngster der Neuplatoniker Proklos ist, die sich somit über einen Zeitraum von sieben Jahrhunderten vertheilen und den verschiedenartigsten geistigen Strömungen und Richtungen angehören. Dennoch wären wir, wenn nicht unser bester und verlässlichster Zeuge, der wahrhaft unschätzbare römische Presbyter Hippolytos endlich seinen lange verschlossenen Mund aufgethan hätte, über die Bedeutung jenes Ausspruches völlig im Unklaren. Ja mehr als im Unklaren, auf vollständig falscher Fährte befänden wir uns. Wäre doch, da die sämmtlichen übrigen Gewährsmänner jenen Satz in ausschliesslich

physikalischem und kosmologischem Sinne anführen und auslegen, jedermann der Unkritik und willkürlichen Deutungssucht geziehen worden, der vor dem Jahre 1851 die Vermuthung geäussert hätte, der Ephesier habe hier von Krieg und Kampf nicht nur im bildlichen und metaphorischen, sondern auch im ursprünglichen und eigentlichen Sinne gesprochen. Nun lautet aber das Bruchstück in seiner uns jetzt erschlossenen volleren Gestalt wie folgt:

Frgm. XLIV: Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς· καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

Somit bedarf es keinerlei Aufwandes an Auslegungskunst, sondern nur der Anwendung der einfachsten Lesefähigkeit, um die Probleme und mindestens in ihren allgemeinen Umrissen auch die Art ihrer Lösung zu erkennen, auf welche dieser Ausspruch Bezug hat. Dass den ersten Worten eine physikalische und kosmologische Bedeutung nicht fremd ist, daran zu zweifeln haben wir keinerlei Anlass. Aber gar lehrreich und gar fördersam auch für das Verständniss anderer Aeusserungen unseres Weisen ist es, wie rasch und wie unmerklich er aus jener allumfassenden Sphäre hinabgleitet in den Kreis der bewussten Wesen, in die Reihen der Götter und Menschen, ja bis in die Tiefen der gegliederten menschlichen Gesellschaft. Dass ein Princip Natur und Menschenleben, die Götterwelt und die Gesellschaftsordnung durchwaltet, dies gilt ihm augenscheinlich als selbstverständliche Voraussetzung, welche wir wohl thun werden fortan im Auge zu behalten. Als dieses oberste Princip wird hier der Kampf und Streit bezeichnet; als Erzeuger, Ordner und Erhalter charakterisiren es die Beiworte ‚Vater und König'. Was innerhalb des blossen Naturlebens darunter zu verstehen sei, war niemals zweifelhaft. Dem Blick des Ephesiers enthüllt sich allenthalben ein Spiel gegensätzlicher Kräfte und Eigenschaften, die sich wechselseitig bedingen und fördern; ein Gesetz der Polarität scheint ihm das Gesammtleben zu umspannen und alle einzelnen Gesetzmässigkeiten in sich zu befassen. Allein welche ist die besondere Gestalt, die jenes Gesetz im Reich der bewussten Natur annimmt? Beginnen wir mit dem zweiten Gliede der obigen Reihe, weil es das deutlichere ist. Wenn ein Grieche des fundamentalsten Unterschiedes, den die antike Gesellschafts-

ordnung kennt, des Gegensatzes von Freien und Sclaven gedenkt und ihn ein Erzeugniss des Krieges nennt, so muss es uns als fraglos gelten, dass seinem Geist hiebei die Thatsache gegenwärtig war, welche die gewöhnlichsten Vorgänge des politischen Lebens nicht minder als alle Ueberlieferung und ihre sicherste Bewahrerin, die Sprache, ihm unablässig und mit übermächtiger Gewalt vor Augen stellten. Sclaven sind Kriegsgefangene — das lehrte ihn das stets von Neuem wiederholte Schauspiel, welches das Schicksal eroberter Städte und unterjochter Landschaften darbot, ebenso wie jeder Blick in die epischen Gesänge seines Volkes oder auch der tägliche Gebrauch von Worten wie αἰχμάλωτος, δοριάλωτος, δμώς u. s. w. Wenn er aber diese elementare Thatsache dort, wo er den Unterschied von Sclaven und Freien eine Frucht des Krieges nennt, nicht vergass (und wie konnte er sie vergessen?) und gleichzeitig den Krieg als Schöpfer, Ordner und Erhalter preist, so drängt sich uns der Schluss auf, dass er auch diese Wirkung des Krieges als eine segensreiche rühmen wollte. Und wenn wir hier stehen blieben, so wäre der Gewinn unserer Erörterung ein recht armseliger. Denn dass Heraklit gleich jedem anderen Griechen vor der grossen Aufklärungsepoche des ausgehenden fünften Jahrhunderts und gleich so vielen namhaften Denkern auch nach derselben im Institut der Sclaverei den Grund- und Eckstein der Gesellschaft erblickt hat, wie sollte uns dies Wunder nehmen? Allein der Zusammenhang, in welchem jener Satz auftritt, verwehrt es uns, an diesem Punkte Halt zu machen. Denn vor Allem, wie kommt er an eine derart bevorzugte Stelle? Welches Geistesband knüpft ihn an den unmittelbar vorangehenden, sein genaues sprachliches Gegenstück bildenden Ausspruch? Was verbindet die zwei Doppelglieder: Götter und Menschen, Freie und Sclaven zu einer höheren Einheit? Welcher Gedanke gelangt durch die Vereinigung beider Sätze zum Ausdruck? [1]

Hier müssen wir nothgedrungen der heraklitischen Götterlehre gedenken, deren Einzelheiten von tiefem Dunkel umhüllt sind. Einige Punkte derselben stehen jedoch fest, und glücklicherweise sind sie die für uns belangreichsten. Heraklit glaubte an das Dasein von Göttern, gleichwie von Heroen, wenn nicht auch von Dämonen.[2] Und er nahm eine auf- und absteigende Bewegung an, vermöge welcher Menschenseelen (sei es unmittel-

bar, sei es durch Vermittlung jener Zwischenwesen) zu Göttern erhoben werden, Götter in das Erdenleben herabsinken.[1] Das Detail dieser seltsamen Lehre wiedergewinnen zu wollen wäre ein vergebliches Bemühen. Aber diese ihre Grundzüge sind sicher überliefert und sie sind um nichts absonderlicher als seine vielfach ungemein kindlichen physikalischen, psychologischen, anthropologischen Einzel-Lehren. Den Glauben an göttliche Wesen, welche die Kluft zwischen dem einen Urwesen und den Menschen auszufüllen bestimmt sind, theilt der Ephesier mit seinen nächsten Geistesverwandten,[2] — und angesichts der Zähigkeit, mit welcher sich ererbte Religionsvorstellungen zu behaupten pflegen, angesichts des Schauders, mit welchem die Leugnung der bunten Götterwelt das hellenische Gemüth auch noch in später Zeit erfüllt hat, ist dies nicht im Mindesten befremdlich. Der Olymp war längst dem obersten oder Himmelsgott unterthan; der Menschengeist schlug auch hier die Bahn des geringsten Widerstandes ein, indem er sich damit begnügte, dem neuen Urwesen gegenüber dieselbe Unterordnung festzuhalten und zu verschärfen, im übrigen aber den alten Glauben nur insoweit zu modificiren, als die neuerwachsenen intellectuellen Bedürfnisse und sittlichen Forderungen dies erheischten.[3] Jenes Ineinandergreifen der verschiedenen Daseinsstufen aber — es war nur das getreue Spiegelbild des unablässigen Auf- und Niederganges, welches innerhalb der blossen Stoffwelt einen Kernpunkt der heraklitischen Doctrin ausmachte. Doch waltet hier ein tiefgehender Unterschied ob. Neben jenem Seelenaufstieg ist nämlich auch von einem Seelenaufenthalt in der Unterwelt die Rede. Woher diese Verschiedenheit des Looses der Einzelseelen? Sie dem Zufall, der Laune, der Gunst oder Ungunst der Schicksalsmächte beizumessen, daran hindert uns das innerste Wesen des ganz und gar auf strenge Gesetzmässigkeit, auf allgemeine Normen, auf unpersönliches Walten gestellten Systems. Nur *ein* Weg der Erklärung bleibt uns offen. Die Verschiedenheit des Looses muss *einer Verschiedenheit des Werthes* und der Leistung entsprechen. Und damit haben wir das einigende Band gefunden, welches die beiden Doppelglieder zusammenhält und sie zugleich an den ihnen übergeordneten Fundamentalsatz anknüpft. Wie der Freie zum Sclaven, so verhält sich der gottgewordene zum gewöhnlichen Menschen.

Die Besiegten und Unterworfenen sind die untüchtigsten, die zu Göttern Erhobenen die tüchtigsten von Allen. Wie Streit und Krieg jene erste Scheidung vollbringen, den sie bedingenden Werthunterschied erkennen lassen und mit erzeugen helfen, so kann auch diese höhere Kraft-Entfaltung und Bethätigung nicht ohne Kampf und Wettstreit sich vollziehen. Heraklit sieht eine Stufenleiter von Wesen vor sich, verschieden an Rang, verschieden auch an Werth, an Tüchtigkeit und Trefflichkeit. Er führt die Rangfolge auf eine Werth-Abstufung zurück; dann fragt er nach den Ursachen auch dieser letzteren. Er findet sie in der Reibung der Kräfte, die als Krieg bald im allereigentlichsten, bald in einem mehr oder weniger metaphorischen Sinne statthat. Dieser Nuancen bedarf es als nothwendiger Mittelglieder zwischen der kosmologischen und der rein politischen Bedeutung des Satzes. Doch braucht man der abschwächenden Metapher nicht allzu viel einzuräumen. Die Verweichlichung seiner Volksgenossen, über welche schon Xenophanes Klage führt, die schweren Schicksale, welche sein Vaterland erduldet hat, sie haben augenscheinlich seine Werthschätzung kriegerischer Tugenden ungemein gesteigert. Beweis dessen das Bruchstück CII (‚die im Kriege Gefallenen ehren Götter und Menschen'), vgl. ferner das fast sicherlich gleichfalls in diesen Zusammenhang gehörige Fragm. CI. Aber für den Denker, dessen Stärke in der genialen Verallgemeinerung liegt, bilden auch die schmerzlichsten Erlebnisse und Erfahrungen nur einen Anstoss, der ihn seine Gedankenbahn weiter und weiter verfolgen lässt. Welches ist diesmal ihr Ziel gewesen? Sicherlich nichts Geringeres als die umfassende Einsicht, dass Widerstand und Widerstreit eine Grundbedingung aller Erhaltung, Steigerung und fortschreitenden Vervollkommnung menschlicher Kraft ist. Daraus fliesst unmittelbar die Erkenntniss der Berechtigung des Uebels, der Verkehrtheit aller Tendenzen, welche dasselbe nicht nur zu beschneiden, zu mindern und zu mässigen trachten, sondern es mit der Wurzel auszutilgen bestrebt sind. In der That war es mir allezeit klar, dass der Absolutismus des Guten, er mag sich nun bei Plato oder bei Auguste Comte vorfinden, dem Geist heraklitischer Weisheit schnurstracks zuwiderläuft[1] und dass diesem nichts verwandter ist als der Tiefsinn jenes euripideischen Wortes: ‚Denn nicht gesondert kann entstehen Gut

und Schlecht; || Nein, eine Mischung ist's.' (οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς ἐσθλὰ καὶ κακά· || ἀλλ' ἔστι τις σύγκρασις Eurip. Fragm. 21). Oder Otto Ludwigs damit wunderbar übereinstimmender Ausruf: ,Und unser Schlimmes, ausgeschnitten, nähm' || Oft unsers Guten Bestes mit sich fort.'[1] Ein directes Zeugniss für eine gleichartige Lehre beim Ephesier selbst habe ich jedoch erst kürzlich als solches erkennen gelernt, dank Thedinga's Scharfblick, der das bezügliche Bruchstück ans Licht gezogen und sofort auch richtig auszulegen gewusst hat.[2] Chalcidius nämlich berichtet uns in seinem Commentar zum platonischen Timäus (§. 295), Heraklit werde von Numenios darob gelobt, dass er Homer getadelt habe, ,qui optaverit interitum ac vastitatem malis vitae' (etwa: ὅτι ἐπετίμησεν Ὁμήρῳ φθορὰν εὐχομένῳ καὶ ἐρημίαν τῶν κατὰ τὸν βίον κακῶν), was Thedinga mit vollstem Recht auf Odyssee ν, 45—46 bezieht: θεοὶ δ' ἀρετὴν ὀπάσειαν || παντοίην, καὶ μή τι κακὸν μεταδήμιον εἴη.[3] Dieser Tadel Homer's war wahrscheinlich eng verbunden — ohne jedoch, wie Bywater anzunehmen scheint, identisch zu sein — mit jener anderen altbekannten Tadelsäusserung (Fragm. XLIII), die unser Philosoph gegen einen Vers der Ilias (Σ 107) gerichtet hat: ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο. Unsere Auffassung dieser letzteren Kritik braucht die überwiegend physikalische Deutung, welche das Alterthum ihr lieh, nicht im Mindesten zu beirren. Denn dass Heraklit den in einem sonnenklaren ethischen Zusammenhang auftretenden homerischen Ausspruch im Eifer der Bestreitung und dem ihn beherrschenden Verallgemeinerungstrieb gehorchend bis zum Kosmologischen erweitert hat, dies mag immerhin als nicht unwahrscheinlich gelten; dass er den Satz in diesem Sinne umgedeutet und seines ursprünglichen Gehalts entkleidet habe — das wäre selbst dann wenig wahrscheinlich, wenn es kein Fragm. XLIV gäbe. Dort ,Götter und Menschen', ,Freie und Sclaven' als Erzeugnisse des ,Krieges'; hier der Einspruch gegen den Dichterwunsch, der ,Streit' möge aus dem Kreise der ,Götter und Menschen' entschwinden! Vermag man sich doch kaum des Gedankens zu erwehren, jene Polemik habe in dem Ausruf gegipfelt: ,Welch eine Thorheit, den Streit hinwegzuwünschen aus dem Kreise der „Götter und Menschen", eben derselben „Götter und Menschen", welche der Streit erst gesondert und zu solchen gemacht hat.'

Um jedoch zum social-politischen Ausgangspunkt dieser Erörterung zurückzukehren: man wünschte des Genaueren die Ansicht zu kennen, welche unser Lobredner des Krieges von dessen civilisatorischen Wirkungen gefasst hat. Hatte er in ihm nicht nur den Gliederer der Gesellschaft und Erzeuger der ersten und wichtigsten, vielleicht nur auf diesem Wege erreichbaren Culturfortschritte erkannt? War er sich auch der unermesslich folgenreichen Rolle bewusst geworden, welche der Krieg als Rechtsbildner, als Staatengründer und Gesittungsverbreiter in der Geschichte gespielt hat? Ward es ihm klar, dass der gemeinsame Angriff sowohl als das Bedürfniss gemeinschaftlicher Abwehr es war, welche aus zerstreuten Horden zum ersten Mal umfassende Gemeinwesen geschaffen, die dem Menschengeschlecht natürlichen anarchischen Neigungen gebrochen, feste Formen der Zucht und der hierarchischen Unterordnung erzeugt und schliesslich die einmal errungene Stufe der Gesittung mittelst der Eroberung über immer weitere Kreise der Menschheit hat ausbreiten helfen?[1] Man möchte es glauben — nicht nur wegen des Ueberschwangs, mit welchem er den Krieg in einem Zusammenhange feiert, der uns in diesem vor Allem den grossen ‚Beweger des Menschengeschicks' erkennen liess, nicht nur wegen seiner aristokratischen Gesinnung, die seinen Blick für die Wahrnehmung eines Theiles jener segensreichen Wirkungen ungemein zu schärfen und widerstrebende Vorurtheile hinwegzuräumen geeignet war, nicht nur wegen der Lehre, welche der Anblick des asiatischen Hinterlandes mit seinen ungeheuren, auf Waffengewalt ruhenden und zugleich einen Vorschmack der pax romana bietenden Weltreichen dem Bürger eines von Parteifehden zerrissenen, in seinem Bestand ewig schwankenden griechischen Kleinstaats fast gewaltsam aufdrängen musste — sondern insbesondere auch wegen des folgenden Ausspruchs, welchen uns Celsus bei Origines (contra Cels. XI, 42), leider freilich in einer nicht jeden Zweifel ausschliessenden Fassung aufbewahrt hat.

Fragm. LXII: Εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ δίκην ἔριν καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ † χρεώμενα †

Der erste Theil des Bruchstücks, der von jenen Zweifeln so gut als unberührt bleibt (denn Schleiermacher's Besserungen:

εἰδέναι aus εἰ δὲ und ἔριν aus ἐρεῖν scheinen auch mir, wie Zeller und Bywater, völlig sicher), ist, meines Erachtens, darum unverstanden geblieben, weil man unter den verschiedenen Bedeutungen von ξυνός = κοινός die hier erforderliche und angemessene nicht herauszufinden gewusst hat. Man muss sich zu diesem Behufe vorerst der Thatsache erinnern, dass τὸ κοινόν die stehende Bezeichnung für staatliche Gemeinschaft ist; ferner sich Verbindungen gegenwärtig halten wie κοινὸς καὶ δίκαιος διαλλάκτης, κοινὸς καὶ φιλάνθρωπος, λόγος δίκαιος καὶ κοινός, τὰ κοινὰ καὶ φιλάνθρωπα, τῶν ἱερῶν καὶ κοινῶν μετέχειν, κοινοί = ἴσοι, δίκαιοι (Schol. zu Thukyd. III, 53), ὁμονοίᾳ καὶ φιλίᾳ κοινὸν ξυναγαγοῦσα αὐτῶν τὸν βίον (Plato, Politic. 311^d, und sogleich wieder ὥστ' εἶναι κοινόν).[1] Dann wird man schwerlich die echt heraklitische Paradoxie verkennen, mit welcher der Gedanke zum Ausdruck gelangt: der Krieg ist nicht, wie der oberflächliche Schein dies lehrt und das gemeine Vorurtheil voraussetzt, ein die Menschen spaltendes, ihre Gemeinschaft auflösendes, ein trennendes und zersetzendes Element; der ,König und Vater' aller Dinge hat vielmehr auch die menschliche Gemeinschaft erst geschaffen, sie der einigenden Zucht unterworfen und die Segnungen geordneten Staatslebens und friedlichen Verkehrs über weite Regionen der Erde verbreitet. Desgleichen ist — dies wird die Gleichsetzung von δίκη und ἔρις bedeuten — nur aus dem Streit das Recht erwachsen, welches keineswegs auf demokratischer Gleichheit des Tüchtigen mit dem Untüchtigen, sondern allezeit auf Ungleichheit und Unterordnung beruht.[2]

8. Fragm. LXXII: ψυχῇσι τέρψις ὑγρῇσι γενέσθαι.

Um dieses Bruchstück möchte ich den Fragmentenbestand unseres Autors vermindert sehen, und zwar aus folgenden Gründen. Dass dasselbe in der Fassung, in welcher es angeblich überliefert ist: ὅθεν καὶ Ἡράκλειτον ψυχῇσι, φάναι, τέρψιν, μὴ θάνατον, ὑγρῇσι γενέσθαι, nicht aufrechtzuerhalten ist, dies hat die Mehrzahl der Interpreten längst eingesehen. Denn das gerade Gegentheil dieses Ausspruchs: ψυχῇσι θάνατος ὑγρῇσι γενέσθαι ist mehrfach und völlig sicher als heraklitisch überliefert.[3] Dass aber unser Weiser an einer Stelle seines Buches etwas behauptet und an einer anderen genau dasselbe verneint habe, dies wird wohl

niemand im Ernste für möglich halten. Daher man sich denn auch entschlossen hat, jene zwei Worte als einen Zusatz des Numenios zu tilgen. Ist aber damit der fragliche Anstoss in Wahrheit behoben? Ich vermag es nicht zu glauben. Denn welch ein seltsames Bild müssten wir uns dann von dem Original sowohl als von seinem Benützer machen! Das erstere hätte, falls jene Voraussetzung richtig, zwei bis auf ein Wort gleichlautende, aber ganz und gar nicht auf einander bezogene Sätze enthalten; letzterer müsste in einem Athem Heraklit als Gewährsmann für eine Lieblingsdoctrin angeführt und ihm einen schreienden Widerspruch Schuld gegeben haben. Ehe man derart gehäufte Unwahrscheinlichkeiten hinnimmt,[1] wird man sich zu der nicht eben waghalsigen Annahme entschliessen dürfen, die Argumentation des Numenios — denn um eine solche, nicht um eine einfache Berichterstattung handelt es sich — habe bei ihrer Umsetzung aus der directen in die indirecte Rede von Seiten des Porphyrios eine leichte Verdunkelung erfahren. Denn was Numenios hier sagen musste, um auch den heraklitischen Satz in den Dienst seiner These von der Befreundung der Seelen mit dem feuchten Elemente zu pressen, für welche er sogar die Eingangsworte der ‚Genesis‘ soeben herbeigezogen hatte, ist unschwer zu erkennen. ‚Weshalb denn auch Heraklit‘ — so bemerkte er wohl — ‚mit seinem allbekannten Worte gemeint hat, nicht dass das Nasswerden den Seelen Tod (im gemeinen Sinne des Wortes), sondern dass es ihnen Lust bringt; denn lustgewährend ist der Uebergang in ein neues Dasein; eben einen solchen versteht aber dieser Philosoph unter dem Tod der (körperlosen) Seelen.‘ Bei Porphyrios aber lesen wir jetzt in abhängiger Rede (de antro nymphar.[2] p. 63 ed. Nauck): ὅθεν καὶ Ἡράκλειτον ψυχῇσι φάναι τέρψιν μὴ θάνατον ὑγρῇσι γενέσθαι, τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς γένεσιν πτῶσιν, ἀλλαχοῦ δὲ φάναι ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον. Woraus der soeben postulirte Gedanke nicht ganz undeutlich hervorschimmert, einen hinreichend klaren Ausdruck jedoch gewinnt, sobald wir der directen Rede des Numenios auch nur die folgende Gestalt leihen: ὅθεν καὶ Ἡράκλειτος ψυχῇσι τέρψιν ἔλεγε, μὴ θάνατον, ὑγρῇσι γενέσθαι· τέρψις γὰρ ἐστὶν αὐταῖς ἡ εἰς γένεσιν πτῶσις· ἀλλαχοῦ δὲ φησὶ ζῆν κτέ. — Ob freilich der die verschiedensten Zeitalter, Religionen und Systeme durcheinander

mengende Synkretist, welchem Plato ein attisch redender Moses heisst, diesmal ausnahmsweise kritischer und reinlicher verfahren sei, dies darf uns mit Fug als fraglich gelten. Ertappen wir ihn doch bei seinem zweiten Citat sogar auf einem hart an Fälschung streifenden Interpretenkniff, indem er an die Stelle der Götter (Fragm. LXVII) die doch auch nach heraklitischer Lehre nicht ohneweiters mit diesen identischen körperlosen Seelen setzt (ἐκείνας). Und dass der Ephesier dort, wo er das Nasswerden den Tod der Seelen nannte, nicht die entkörperten, sondern die an Menschenleiber gebundenen Seelen im Auge hatte, dies machen die Fragm. LXXII und LXXIII mindestens im höchsten Grade wahrscheinlich.

9. Fragm. CIV: Ἀνθρώποισι γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσι οὐκ ἄμεινον. νοῦσος ὑγίειαν ἐποίησε ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.

Die Worte ἡδὺ καὶ ἀγαθόν können, meines Erachtens, unmöglich echt sein, und ich staune, dass Schleiermacher's diesbezüglich, wenn gleich schüchtern, geäusserter Zweifel (,wiewohl ich nicht dafür einstehen möchte, dass dieses ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν buchstäblich so von Herakleitos herrühre', S. 436) bisher keine Nachfolge gefunden hat. Meine Gründe für die Verwerfung der zwei Worte sind die folgenden. So einleuchtend der Gedanke ist, dass man die Gesundheit nicht schätzen, ja nicht als solche empfinden würde, wenn sie sich nicht von der dunkeln Folie der Krankheit abhöbe, so wenig ist hier ein Anlass vorhanden, vom subjectiven Gefühl den objectiven Werth der Gesundheit scharf zu unterscheiden, nur um ihn ausdrücklich als ebenso relativ und bedingt hinzustellen wie jenes. Ferner sind gerade Heraklit, der es gar häufig an den allernöthigsten Unterscheidungen fehlen lässt, am wenigsten derlei unnütze und spitzfindige Distinctionen zuzutrauen. Endlich, die Worte machen ganz und gar den Eindruck, als hätte ihr Urheber bereits die platonischen Gespräche mit ihren unaufhörlichen Erörterungen jener zwei Begriffe gelesen. Ich vermuthe, dass der Ausfall eines Adjectivs, welches ,lieb, werth, begehrt' bedeutet, diesen ungeschickten Ersatz veranlasst hat, also etwa: νοῦσος ὑγείην ⟨ποθεινὴν⟩ ἐποίησε, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.

Man vergleiche Lichtenberg's Wort ,Das Gefühl von Gesundheit erwirbt man sich nur durch Krankheit', oder Jacob Grimm's noch gleichartigeren Ausspruch: ,Ruhe ist durch

vorausgegangenes Ermatten, Heilung durch Krankheit bedingt, und mitten in der Ruhe oder Genesung wirkt noch ein sie steigerndes Nachgefühl des müden und kranken Zustandes.'[1]

II.

Ehe ich für dieses Mal von Heraklit scheide, möchte ich es versuchen, die Vorstellung, welche ich von der inneren Verkettung seiner Grundlehren gewonnen habe, so kurz als es die Sache zulässt darzulegen. Die Auseinandersetzung mit widerstreitenden Ansichten wird man mir vielleicht gern erlassen, wenn man finden sollte, dass jene Annahmen, die ich insonderheit zu bekämpfen hätte, schon durch ihre Entbehrlichkeit uns der Nothwendigkeit überheben, sie auf ihre Haltbarkeit zu prüfen. Andernfalls wird man mich zu jenem kritischen Geschäft allezeit, wenn nicht geneigt, so doch willig und bereit finden.

Da ich hier eine vollständige systematische und historische Darstellung zu liefern nicht beabsichtige, so mag es mir erlaubt sein, die Fundamentalsätze unseres Philosophen, die ich als bekannt voraussetze (in Betreff einiger von ihnen, die noch nicht allgemein als solche anerkannt sind, darf ich auf die voranstehenden Erörterungen verweisen), in einige knappe Formeln zusammenzudrängen. Derartige Stichworte sind als Mittel zu rascher und bequemer Handhabung der Begriffe schwer zu entbehren, so wenig sie auch gleich Aufschriften und Etiquetten anderer Art den Vollgehalt dessen, was sie bezeichnen sollen, zu erschöpfen bestimmt sein können. Mit diesem Vorbehalte darf ich es wagen, die Hauptlehren Heraklit's unter die folgenden Rubriken zusammenzufassen: 1. Fluss der Dinge, 2. Urfeuer, 3. Weltgesetz, 4. Relativität der Eigenschaften, 5. Coexistenz der Gegensätze.[2]

1. Fluss der Dinge. Im Mittelpunkte der heraklitischen Weltauffassung steht die Einsicht in die unablässige, rastlose materielle Bewegung, die man wohl eine wunderbare Anticipation moderner Naturerkenntniss nennen darf. Sie stimmt in ihrem Kern so genau mit gegenwärtig herrschenden und allgemein anerkannten physikalischen Lehren überein, dass ein

zusammenfassender Ausdruck der letzteren sich mit dem aristotelischen Bericht über die Doctrin unseres Philosophen nahezu wörtlich deckt. Man vergleiche:

Modern science takes for granted, that the molecules of matter are always in movement . . ., though these movements may be imperceptible.	φασὶ τινὲς κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν τὰ δ' οὔ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεί, ἀλλὰ λανθάνειν ταῦτα τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν.
Lewes, Problems of Life and Mind II, 299.	Aristotel. Phys. VIII, 3.

Jene Lehre ist selbstverständlich nichts Anderes und kann nichts Anderes sein als eine Verallgemeinerung aus der Erfahrung, — aber eine Verallgemeinerung von so genialer, weil das Wesentliche aus einem unzergliederten und darum vielfach irreleitenden Beobachtungsmaterial sicher herausgreifender Art wie nur wenige andere Grundlehren der alten Naturphilosophen. Welche besonderen Beobachtungen hier den entscheidenden Ausschlag gaben, ist uns mit voller Sicherheit zu wissen nicht vergönnt; aber vermuthen darf man mit hoher Wahrscheinlichkeit, dass insonderheit die Vorgänge des organischen Lebens, die in ihren Einzelheiten der Wahrnehmung sich entziehenden, aber durch ihre Ergebnisse sich deutlich offenbarenden Ernährungs-, Wachsthums- und Ausscheidungsprocesse dabei eine hervorragende Rolle spielten. Denn dem organischen Leben und dem in ihm sich unaufhörlich vollziehenden Stoffwechsel gilt ohne Zweifel in erster Reihe das für dasselbe genau zutreffende Bild des sich stets erneuernden Stromes, wie es denn auch auf organische Wesen, nämlich auf Menschen (εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν) seine unmittelbare Anwendung findet. Auf Grund dieser unsichtbaren, aber unbestreitbaren Vorgänge das Vorhandensein zahlloser anderer derartiger, den Aufbau, die Umgestaltung, die allmälige Auflösung der Dinge erklärenden Processe vorauszusetzen, dies war ohne Zweifel ein berechtigter Analogieschluss. Aber seltsam genug! auch der Irrthum stellte sich diesmal in den Dienst der Wahrheit. Denn eine falsche Analogie hatte Heraklit gleich so vielen anderen bedeutenden Denkern aller Zeiten (und darunter auch schon in gewissem Masse den nie genug zu verehrenden Anaximenes) dazu geführt, das Weltganze als lebendig,

d. h. als eine Art von organischem Wesen zu betrachten. Allein so grundlos die übrigen aus diesem wenig angemessenen Vergleich abgeleiteten Folgerungen auch waren, derselbe lieh jener grossen Verallgemeinerung gleichsam Flügel und liess sie weiter vordringen, als sie mit den damaligen Hilfsmitteln der Beobachtung und Zergliederung sonst vorzudringen vermocht hätte.

2. Urfeuer. Auch die Urstofflehre, welche unser Philosoph von seinen Vorgängern überkam (die er, wohlgemerkt, nicht unter denjenigen anführt, denen ‚Vielwissen‘ wenig gefrommt hat),[1] erhielt von hier aus ihre besondere Färbung. Zunächst darf man freilich fragen, was denn Heraklit sowohl als Anaximenes dazu vermocht hat, die einzig angemessene Fassung, welche Anaximander jener Lehre verliehen hatte, wieder aufzugeben. Denn was bedeutet es für denjenigen, der keine Weltentstehung kennt, eine einzelne Stoff-Form als die ursprüngliche, wahrhafte oder wesenhafte auszusondern und den anderen Wandlungsstufen gegenüberzustellen? In Betreff des Anaximenes darf die Antwort wohl wie folgt lauten. Da die Materie nach gemeinsamer Lehre der Physiologen die Ursache ihrer Bewegung in sich selbst trägt, so durfte ihm die stets bewegte Luft (κινεῖσθαι δὲ ἀεί Hippol. I, 7) als eine an Dignität hochstehende Stoffform gelten, während sein Princip der Verdünnung und Verdichtung ihm nicht eine an dem einen Reihenende befindliche, sondern eine mittlere Stoffgestalt, von der jener Doppelprocess stets nach beiden Seiten hin ausstrahlt, als die gleichsam normale ergreifen und erhöhen liess. Dazu gesellte sich die Analogie mit der luftartig gedachten Psyche;[2] schliesslich hat gewiss auch die unendliche Ausbreitung des Luftmeeres, welches mindestens Erde und Wasser als blosse Inseln umschliesst und überdies in alle Spalten und Ritzen auch dieser Inseln eindringt, diese Auffassung begünstigt.[3] Aehnlich und doch wieder anders beim Ephesier. Ihm verbot es zuvörderst sein nach plastischer Gestaltung verlangendes halbes Poetennaturell, das ihn zumeist von dem ihm sonst so verwandten Anaximander scheidet, sein Urwesen als das blosse ‚Unendliche und Unbestimmte‘ anzusprechen, gleichwie diese seine Eigenart es ihm auch verwehrte, die unsichtbare, farb- und formlose Luft auf den Thron zu heben. Aber nicht nur die Luft, auch der brennende Aether des Himmelsraumes galt

als ‚allverbreitet'; die Lebenswärme organischer Wesen schien auf das Feuer als das Element der Beseelung hinzuweisen. Den Ausschlag aber musste der ‚Fluss der Dinge' geben. Denn die Luft erregt doch bisweilen den Schein der Ruhe oder der nur leisen Bewegung; nicht so das lodernde, verzehrende Feuer. So musste Jenem, der das Wesen der Welt nicht im Beharren, sondern im unaufhörlichen Wechsel und Wandel erblickt, als die zugleich normale und an Dignität höchststehende Stoffgestalt diejenige gelten, in welcher jene Tendenz sich am schärfsten und unzweideutigsten ausprägt.

3. Weltgesetz. Die Anerkennung universaler Gesetzmässigkeit in Natur- und Menschenleben bezeichnet einen Wendepunkt in der geistigen Entwicklung unseres Geschlechtes. Auf die Frage, wie Heraklit dazu gelangt ist, darf man zuvörderst antworten: er fasste hier Tendenzen zusammen, welche sein ganzes Zeitalter bewegen. Die auf launenhaften Willküreingriffen übernatürlicher Wesen beruhende Welterklärung genügte weder der erstarkten Naturkenntniss, noch den gesteigerten sittlichen Ansprüchen jener Epoche. Die fortschreitende Erhöhung und die sie begleitende Versittlichung des obersten oder Himmelsgottes, der immer erneute Versuch, die bunte Mannigfaltigkeit der Dinge aus einer stofflichen Wurzel abzuleiten — sie geben gleichmässig Zeugniss von dem wachsenden Glauben an die Gleichartigkeit des Weltalls, an die Einheitlichkeit des Weltregimentes. Der Erkenntniss allwaltender Gesetze war die Bahn geöffnet. Auch musste diese eine stets strengere Gestalt annehmen. Der Grund der exacten Naturforschung war gelegt, zuerst durch die Astronomen, bald auch durch die mathematischen Physiker, unter welchen Pythagoras die erste Stelle einnimmt. Die Kunde von den Wahrnehmungen, welche sich aus seinen akustischen Grundversuchen ergaben, musste einen Eindruck hervorbringen, den man sich kaum stark genug zu denken vermag. Das flüchtigste der Phänomene, der Ton, war gleichsam eingefangen und unter das Joch von Zahl und Mass gebeugt worden; was sollte diesen Bändigern noch widerstehen? Bald ging von Unteritalien der Ruf durch Hellas: das Wesen der Dinge ist die Zahl! Dass unser Ephesier sich diesen Einflüssen nicht verschlossen hat, ist einleuchtend und theilweise anerkannt. Die Rolle, welche die Begriffe der Harmonie, des

Gegensatzes, zumal aber des **Masses** in seinen Speculationen spielen, geht sicherlich zum grösseren Theil auf pythagoreische, zum kleineren auf anaximandrische Einwirkung zurück. So wenig er selbst zum exacten Forscher geschaffen war — dazu war er zu unruhvollen Geistes, zu starken Temperamentes, allzu geneigt, sich an Gleichnissen zu berauschen und in ihnen zu befriedigen — so sehr eignete er sich zum Herold der neuen Weltansicht. Hierin, und nicht minder freilich in vielfacher Ungerechtigkeit gegen die wirklichen Schöpfer der Wissenschaft gleicht er in Wahrheit dem Kanzler Baco, mit welchem man ihn neuerlich in anderem Sinne und sehr wenig zutreffend verglichen hat. Aber nicht nur die Redegewalt und die plastische Gestaltungskraft sind in ihm lebendig.[1] So kindlich irrig auch zumeist seine Deutung der Einzelphänomene ist — Wasser und Feuer verwandeln sich in einander, doch wohl aus keinem anderen Grunde, als weil Wasser durch Hitze aufgetrocknet, ein Feuerbrand durch Wasser gelöscht wird — über die Massen hoch entwickelt ist in ihm der ‚Sinn für Identität', wie Bain die geniale Fähigkeit genannt hat, das Gleichartige unter den fremdartigsten Verhüllungen herauszuerkennen. Diese gestattet es ihm, tiefe und richtige Einsichten, die er zunächst auf einem beschränkten Sondergebiet gewonnen hat, die ganze Stufenreihe der Wesen entlang, durch die gesammte Doppelwelt des Natur- und des Geisteslebens zu verfolgen. Mehreres kam ihm hiebei zu statten. Es galt nicht erst die Kluft zwischen Natur und Geist zu überbrücken, welche für die Physiologen überhaupt kaum vorhanden war, am wenigsten für den Nachfolger des Anaximander, der bereits in der ganzen Naturordnung eine Rechtsordnung erblickt hatte. Ferner übte hier die Wahl seines Urstoffes eine fördernde Rückwirkung. Wem die Welt aus Feuer, das heisst aus Seelenstoff erbaut schien, wie sollte es dem beikommen, mit seinen, aus irgendwelchen Bereichen des Naturlebens abgeleiteten Verallgemeinerungen eben vor den seelischen und den ihnen entstammenden staatlichen oder gesellschaftlichen Phänomenen Halt zu machen? Daher die allumfassende Weite seiner Verallgemeinerungen, deren oberste Spitze die Anerkennung der universalen Gesetzmässigkeit alles Geschehens ausmacht. Diesen Gipfelpunkt aber auch wirklich zu ersteigen, das alle Begebnisse regelnde Weltgesetz als höchstes

Erkenntnissziel mit Nachdruck zu verkünden, — dazu drängte ihn noch ein besonderer Antrieb, welcher aus seiner Lehre vom Fluss der Dinge im Verein mit seiner so äusserst unvollkommenen Stofflehre entsprungen ist. Er musste nämlich fürchten, andernfalls überhaupt kein Object verlässlicher Erkenntniss zu besitzen; der Vorwurf, welchen Aristoteles mit Unrecht gegen ihn erhoben hat,[1] konnte ihn sonst mit vollstem Recht zu treffen scheinen. Doch nunmehr war dem keineswegs so. Inmitten alles Wandels der Einzeldinge, inmitten alles Wechsels der Stoffformen, der Zerstörung zum Trotz, welche das Gefüge des Kosmos selbst in gemessenen Fristen ereilen und aus dem er sich immer von Neuem wieder aufbauen sollte, steht das Weltgesetz unverrückt und unerschüttert aufrecht, neben dem — beseelt und vernunftbegabt gedachten — Urstoff (mit welchem es als Weltvernunft in mystisch unklarer Auffassung zusammenschmilzt) das einzig Beharrende im anfangs- und endlos kreisenden Strome des Geschehens.

4. und 5. Relativität der Eigenschaften und Coexistenz der Gegensätze. Diese zwei Seitenarme des grossen Stromes hängen so eng zusammen, dass sie sich auch in der Betrachtung nicht füglich trennen lassen. Aus jener Centraldoctrin ergibt sich nämlich augenscheinlich ein Folgesatz: der unablässige Stoffwechsel erzeugt unablässigen Qualitätswechsel. Das Ding, dessen stoffliche Zusammensetzung unaufhörlich schwankt, kann unmöglich die Bürgschaft dauernden Bestandes oder unveränderter Eigenart in sich tragen; dass die von der Welle weggespülten Stofftheile durch solche ersetzt werden, welche an Zahl und Beschaffenheit ihren Vorgängern genau gleichen, das ist ein seltener und vorübergehender Ausnahmsfall, nimmermehr die Regel. Genauer gesprochen: dies Alles ist nicht sowohl ein Corollar der Flusslehre, als ein Theil ihrer Erfahrungsgrundlage. Eben weil die Wahrnehmung uns lehrt, dass Vergänglichkeit und Veränderlichkeit das Loos der Dinge ist, dass auch das scheinbar Festgegründetste dem schliesslichen Untergang geweiht ist, dass auch das äusserlich Beharrende in seiner Beschaffenheit vielfache und mannigfache Umgestaltungen erleidet, und weil die der Beobachtung zugänglichen Vorgänge diesen allgemeinen Wechsel und Wandel nichts weniger als ausreichend erklären, — darum sah man

sich zur Annahme zahlloser unsichtbarer, die Auflösung, Umwandlung und Neugestaltung der Dinge bewirkender Processe genöthigt, deren Gesammtausdruck eben jene Lehre ist.[1] Natürlich hat dieselbe, sobald sie zur allbeherrschenden Anschauung erhoben war, auch ihrerseits eine weitgehende Rückwirkung geübt, indem sie den Kreislauf, der zunächst im Bereich des organischen Lebens deutlich erkennbar war, auf die übrigen Gebiete des irdischen Daseins übertragen und schliesslich auch — schwerlich ohne Beihilfe der geologischen Wahrnehmungen des Xenophanes — auf die Erde selbst, ja auf den Gesammtbestand des Kosmos ausdehnen liess. Doch auch damit war der verallgemeinernde Geistesprocess noch nicht zu Ende. Aus derselben Wurzel entsprangen zwei Nebenschösslinge, nicht als logische, aber, wenn ich so sagen darf, als psychologische Folgesätze. Die Erkenntniss des Qualitätswechsels im Nacheinander lenkt den Blick auch auf sein Widerspiel im Nebeneinander. Einem Geist, dem es zur gewohnten und vertrauten Ansicht, ja zu einem Centralgedanken geworden ist, dass ein Ding (A) in seinen successiven Zuständen verschiedene Eigenschaften aufweist, kann es kaum lange verborgen bleiben, dass dasselbe Ding auch gleichzeitig, in seinem Verhalten zu B und C, verschiedene Eigenschaften offenbart. Die Einsicht in den ‚Fluss der Dinge' öffnete das Auge für die Wahrnehmung der Relativität der Eigenschaften. Und wie sollte dem anders sein? Ein Vorurtheil wehrte zwei Schwester-Erkenntnissen den Zutritt; durch die Pforte, welche sich der einen aufthat, hielt alsbald auch die andere ihren Einzug. Aus der Flusslehre zweigte sich die Relativitätslehre ab — als ein unerschöpfter und unerschöpflicher Born tiefer und fruchtbarer Einsichten, von welchen wir einen Theil, aber auch nur einen kleinen Theil zu skizziren versucht haben (s. Anm. 4 zu S. 1007). Aber nicht diese Lehre allein. Denn nicht nur das Bild tiefgreifender Verschiedenheit zeigen uns die gleichzeitigen relativen Eigenschaften eines Dinges. Die Verschiedenheit verschärft sich nicht selten bis zur Gegensätzlichkeit. A wirkt heilsam auf B, verderblich auf C; es ist zugleich lebenfördernd und lebenzerstörend, zugleich gut und schlecht. Gegensätze coexistiren somit — so wird der gemeinen Ansicht zum Trotze gefolgert — in der Einheit eines und desselben Gegenstandes. Auch

bedurfte es kaum dieses Umwegs durch den relativistischen Zweig der Grundlehre. Der Qualitätswechsel im Nacheinander führt nicht minder sicher, indem er die Festigkeit und Bestimmtheit des Seins aufhebt und in Sätzen wie jenes ,wir sind und wir sind nicht' gipfelt, zu dem gleichen Ergebniss. Ist doch damit das Zusammenbestehen der alleräussersten Gegensätze, der Bejahung und der sie schlechtweg aufhebenden Verneinung, behauptet. Der stillschweigend hinzugedachten einengenden Bestimmungen, welcher dieser wie jener Satz bedurfte, um verständlich und annehmbar zu werden (,wir sind' in einem gewissen Sinne, in einem andern ,sind wir nicht'; A ,ist' in einem Betrachte ,gut', in einem anderen ist es ,schlecht') vergisst alsbald das ungeübte Denken. Und wieder, wie schon einmal, dürfen wir sagen: der Irrthum frommte ihm weit besser als die Wahrheit. Es gelangte wie im Fluge zu Einsichten, welche sich der gereiften, der scharf unterscheidenden und den Verallgemeinerungstrieb ängstlich eindämmenden Reflexion nur spät, wenn jemals erschlossen hätten. Der ungestüme Jugenddrang setzt ahnungslos über Abgründe hinweg, welche den bedächtigen Sinn des Mannesalters allzu oft zurückschrecken. Dass Gegensätze sich nicht ausschliessen, gilt unserem feurigen Denker-Dichter fortan ohne jede Einschränkung als ausgemachte Wahrheit. Er schwelgt in Sätzen, die allen Menschenverstand auf den Kopf stellen; er spricht der Vernunft Hohn, indem er Gegensätze geradezu für identisch erklärt. Doch was liegt daran? Bei verkannten und vernachlässigten Wahrheiten, und zumal bei solchen, die ihrer Natur nach der Verkennung und Vernachlässigung kaum zu entgehen vermögen, ist das Schwierigste und Wichtigste, dass sie überhaupt entdeckt werden. Die Uebertreibungen, in welchen ihre Entdecker sich gefallen, sind ebenso verzeihlich als erklärlich, ja auf die Dauer mehr nutzen- als schadenbringend. Denn der logische Zuchtmeister wird nicht lange auf sich warten lassen; die Gartenscheere, welche die geilen Triebe des Gedankens wegschneidet, wird früher oder später ihren Dienst thun. Der Ueberschwang aber, mit welchem jene leicht übersehenen Wahrheiten verkündet, die Unbedingtheit, mit der sie ausgesprochen wurden, verleiht ihnen einen Glanz und ein Relief, das sie vor der Gefahr bewahrt, jemals wieder der Vergessenheit anheimzufallen. Vor

Allem bohrt ihre paradoxe Spitze sie tief in den Geist ihres Urhebers ein; sie werden ihm zum unverlierbaren und allgegenwärtigen Besitzthum. So erscheinen uns denn auch Heraklit's ‚speculative' Saturnalien als die Quelle des kostbarsten Beitrags, den er in den menschlichen Denk- und Wissensschatz gesteuert hat. Denn ihre thatsächliche Wirkung ist einfach diese. So oft seinem Blick äusserlich und oberflächlich sich befehdende, aber im tiefsten Innern befreundete; zu einem gedeihlichen Ziel, wenngleich auf den verborgensten und verschlungensten Wegen zusammenwirkende; einander scheinbar Vernichtung drohende, in Wahrheit jedoch ihren Bestand wechselseitig verbürgende, Gegensätze in Natur und Menschenleben begegnen, — so oft sein geistiges Ohr Harmonien vernimmt, welche mehr und Besseres sind als eitel Einklang, weil sie der Auflösung gewaltiger Dissonanzen entquellen: ebenso oft werden diese Wahrnehmungen ergriffen, festgehalten, verallgemeinert, und schliesslich für ein, ja mit begreiflicher Uebertreibung für das Grundgesetz des Gesammtlebens erklärt.

Unser Weiser hat auf die Folgezeit eine eigenthümlich zweischneidige Wirkung ausgeübt. Er zeigt als geschichtlicher Factor dasselbe Doppelangesicht, welches nach seiner Lehre die Dinge zeigen. Er ist Haupt und Urquell religiös-conservativer, nicht minder aber skeptisch[1]-revolutionärer Richtungen geworden. Er ist (so möchte man mit ihm selbst ausrufen) und er ist nicht ein Hort des Bestehenden, er ist und er ist nicht ein Vorkämpfer des Umsturzes.

Der Schwerpunkt seiner Einwirkung liegt allerdings, seiner persönlich-individuellen Eigenart gemäss, auf der ersterwähnten Seite. Innerhalb der stoischen Schule bildet sein Einfluss den Gegenpol zu den radicalen Tendenzen des Cynismus. Seiner Einsicht in die Gesetzmässigkeit alles Geschehens entstammt der unerbittlich strenge Determinismus dieser Secte, der — wie jederzeit — in allen anderen als den hellsten Köpfen in Fatalismus hinüberschwankte. Daher der Zug zur Entsagung und fast zum Quietismus, wie er schon aus dem Hymnus des Kleanthes zu uns spricht, die willige Ergebung in die Fügungen des Schicksals, deren Apostel Epiktet und Marc Aurel geworden sind. Auch der stoische Hang zur umdeutenden Anbequemung

an den Volksglauben lässt sich in seinen ersten Ansätzen bereits bei Heraklit erkennen. Desgleichen darf man an den modernen Jünger unseres Weisen, an Hegel erinnern, mit seiner ,Restaurations-Philosophie', mit seiner metaphysischen Verklärung des Herkömmlichen in Staat und Kirche, mit seinem vielberufenen Ausspruch: ,Was wirklich ist, das ist vernünftig, und was vernünftig ist, das ist wirklich.'[1]

Andererseits aber zeigt sich auch der jung-hegelsche Radicalismus, wie Lassalle's Beispiel lehren kann, mit Heraklit innig befreundet. Und will man vollends die schlagendste Parallele, das genaueste Gegenbild des Ephesiers kennen lernen, das die neueren Zeiten hervorgebracht haben, so findet man es bei dem gewaltigen Umsturz-Denker Proudhon, welcher ihm nicht nur in einzelnen und höchst bezeichnenden Doctrinen gleicht wie ein Ei dem andern, der auch in der Grundverfassung seines Geistes sowohl als in der damit eng verknüpften paradoxen Form seiner Aussprüche aufs Lebhafteste an ihn erinnert.[2]

Die Lösung des Widerspruchs liegt nahe genug. Der innerste Kern des Heraklitismus ist Einblick in die Vielseitigkeit der Dinge, Weite des geistigen Horizonts im Gegensatz zu jeder Art von engsinniger Beschränktheit. Die Fähigkeit und Gewohnheit solch weitumfassender Umschau besitzt aber die Tendenz, uns mit den Unvollkommenheiten des Weltlaufs nicht weniger als mit den Härten der geschichtlichen Entwicklung zu versöhnen. Denn sie lässt uns gar häufig neben dem Uebel das Heilmittel, neben dem Gift das Gegengift wahrnehmen, — sie lehrt uns in scheinbarem Widerstreit oft tiefinnerliche Uebereinstimmung, im Hässlichen und Schädlichen vielfach unvermeidliche Durchgangspunkte und Vorstufen zu Schönem und Heilsamem erkennen. Sie führt in sofern zu glimpflicher Beurtheilung der Welteinrichtung nicht minder als geschichtlicher Erscheinungen. Sie ruft ,Theodiceen' hervor und desgleichen ,Rettungen', von Individuen sowohl als von ganzen Epochen und Lebensformen. Sie erzeugt historischen Sinn und steht religiös-optimistischen Strömungen[3] nicht ferne, wie denn das Erstarken dieser Richtungen im Zeitalter der Romantik in Wahrheit mit der Wiedererweckung des Heraklitismus Hand in Hand ging.

Allein eben dieselbe Geistesverfassung wirkt auch dadurch, dass sie die einseitige Bestimmtheit des Urtheils aufhebt, in hohem Masse autoritätsfeindlich. Die aufs Aeusserste gesteigerte Beweglichkeit und Geschmeidigkeit des Denkens ist der Starrheit unverrückbarer Satzungen im Innersten abhold. Wo Alles in Fluss begriffen erscheint, jedes Einzelphänomen als Glied einer Causalkette angesehen, als vergängliche Entwicklungsphase betrachtet wird, — wie sollte da die Geneigtheit dauern können, vor einem vereinzelten Erzeugniss des unaufhörlichen Wandelprocesses als vor etwas Ewigem und Unantastbarem in den Staub zu sinken?

Man kann mit Fug sagen: der Heraklitismus ist historisch-conservativ, weil er in allem Negativen auch das Positive aufweist; er ist radical-revolutionär, weil er in allem Positiven auch das Negative aufdeckt. Er kennt nichts Absolutes, weder im Guten noch im Bösen. Darum kann er nichts unbedingt verwerfen, aber auch nichts unbedingt anerkennen. Die Bedingtheit seiner Urtheile flösst ihm historische Gerechtigkeit ein, allein sie hindert ihn auch, sich bei irgend einer Gestaltung als einer endgiltigen zu beruhigen.

Anmerkungen und Excurse.

Zu Seite 997. [1] Ich citire die Bruchstücke nach Bywater's trefflicher Ausgabe: Heracliti Ephesii reliquiae, Oxford, 1877. Schleiermacher = Herakleitos der Dunkle u. s. w., in Wolf's und Buttman's Museum der Alterthumswissenschaft (Berlin, 1807) I, 315 ff. = Sämmtliche Werke, Abth. III, Bd. 2, S. 1—146. Lassalle = Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln u. s. w. Berlin, 1858. Mullach = Fragmenta philosophorum graecorum I (Paris, 1860). Schuster = Heraklit von Ephesus, ein Versuch u. s. w. in Ritschl's Acta Societatis Philologae Lipsiensis III (Leipzig, 1873). Zeller = Philosophie der Griechen I[4] (Leipzig, 1876). Teichmüller = Neue Studien zur Geschichte der Begriffe (Gotha, 1876—1878). Pfleiderer = Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee (Berlin, 1886).

Zu Seite 997. [2] Bergk, Opuscula II, 22: ‚conferas Heracliti similem in ipsa dissimilitudine sententiam apud Platonem' etc. Nur Schuster (S. 16, 1) und Cobet (Λόγιος Ἑρμῆς, 1866, p. 441) haben gleichfalls an diesen Zusammenhang erinnert, doch ohne ihn irgendwie eingehend zu erläutern. Letzterer schreibt: οὐ γὰρ φρονέουσι τοῖα πολλοὶ ὁκοῖος ἐγκυρέωσι κτἑ.

Zu Seite 998. [1] Vielleicht schrieb Heraklit mit jonischer Psilosis τοσαῦτ'οἱ, woraus τοσαῦτα geworden ist.

Zu Seite 1000. [1] Man wende nicht ein, dass auch im plutarchischen Citat die Worte καθ' Ἡράκλειτον ohne Zweifel nur dem Folgenden gelten. Der Fall ist in mehrfacher Beziehung ein anderer, zumal darum, weil die einführenden Worte nicht am Ende, sondern inmitten eines Satzes stehen, und da entscheidet, sobald Paraphrase und Wortcitat in Eins verschmelzen, fast ein Ungefähr über deren Stellung. Wieder anders verhält es sich mit Fragm. XV, wo die Anführungsformel auf den vorausgehenden Gedanken geht und das Wortcitat erläuternd und parenthetisch nachfolgt: ἀληθινωτέρας δ' οὔσης οὐ μικρῷ τῆς ὁράσεως κατὰ τὸν Ἡράκλειτον (ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες) —. Ein ähnliches Verhältniss aber auch zwischen den zwei Sätzen bei Clemens anzunehmen, daran hindert mich vor Allem der Ausdruck ἀπιστίη ἀγαθή, welcher ein Gedankenelement einführt, zu dessen Erläuterung das Folgende jedenfalls nichts beiträgt, und der überdies auch an sich ein gar eigenartiges, individuelles Gepräge trägt. Nebenbei bemerkt, die mehrfach versuchte Uebertragung von ἀπιστίη mit ‚Misstrauen' erscheint zweifach unzulässig. Einmal, weil es sich Clemens nicht zutrauen lässt, dass er dasselbe Wort im begründenden und im begründeten Satz in verschiedenem Sinne verwendet habe, die ἀπιστίη aber, durch welche irgend etwas ‚dem Erkanntwerden entschlüpft', doch sicherlich seine ‚Unglaublichkeit' ist. Ferner aber, der Satz kann unmöglich das besagen sollen, was Schuster (S. 73) und Pfleiderer (S. 63) ihn besagen lassen: es sei ein gutes, ein heilsames, ein wohlbegründetes Misstrauen, die Tiefen der Erkenntniss zu verbergen. Denn unmittelbar vorher kündigt Clemens eine spätere Be-

handlung des fraglichen Gegenstandes — der Ausgiessung des heiligen Geistes — an: ἐν τοῖς περὶ προφητείας κἀν τοῖς περὶ ψυχῆς ἐπιδειχθήσεται ἡμῖν! Nur auf die in der Sache selbst liegende Schwierigkeit und Dunkelheit kann er somit hinweisen, nicht ein absichtliches Verschweigen und Verbergen kann er hier anpreisen oder empfehlen wollen. Weshalb denn auch statt κρύπτειν mit den Excerpta Augustana (bei Dindorf, Clementis opera III, 69, vgl. I, Praef. XXXIV) zunächst zu lesen sein wird: κρύπτει. Da endlich die Handschrift die Dative ἀπιστίῃ ἀγαθῇ darbietet, die man nur auf Grund einer Randglosse in die entsprechenden Nominative verwandelt hat, so dürfte die Schreibung des Archetypus diese gewesen sein: καὶ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτετ' ἀπιστίῃ ἀγαθῇ κτέ. So hätte denn der gnostisch angehauchte Kirchenlehrer nichts Anderes gethan, als dass er die φύσις des alten Physiologen durch die Tiefen der Gnosis ersetzt hat. — Auch der Jonismus in ἀπιστίῃ ist umsomehr zu beachten, als er in γνώσεως βάθη fehlt.

Zu Seite **1001.** [1] The Life and Writings of H. Th. Buckle by A. H. Huth (London, 1880) II, 24.

Zu Seite **1001.** [2] Schleiermacher (S. 345): ,und er hat sich eine Weisheit gebildet, Vielwisserei und schlechte Kunst'. Schuster (S. 64): ,suchte er sich dann seine eigene Weisheit zusammen, Vielwisserei, Pfuscherei'. Fast gleichlautend Pfleiderer (S. 18). Am nächsten kommt meiner Auffassung Lassalle (II, 310): ,und hat seine eigene Weisheit gemacht zu einer Vielwisserei und schlechten Kunst'. Aehnlich Bergk (Opusc. II, 375): ,habe sich eine Weisheit gebildet, die da sei eitel Vielwisserei und schlechte Kunst'.

Zu Seite **1002.** [1] Cobet's Versuch, die Stelle zu ordnen — Schol. Venet. ad Euripid. Hecub. 129, angeführt von C. Müller, Fragm. hist. graec. IV, 640[b] — dünkt mich wenig gelungen. Nur ob man ⟨ὃς⟩ οὕτως γράφει oder οὕτως γράφων schreiben soll, kann ebenso zweifelhaft scheinen, als es gleichgiltig ist.

Zu Seite **1002** [2] Fragm. hist. graec. I, 211—212 (Fragm. 77—81).

Zu Seite **1003.** [1] Schuster meint (S. 64), man könne ταύτας τὰς συγγραφὰς vermöge einer ,constructio κατὰ σύνεσιν' (ich würde sagen, nur durch eine Construction κατὰ τὴν Διογένους ἀσυνεσίαν!) ,recht wohl auf ἱστορίην beziehen' und darunter — die ,Notizen' verstehen, welche ,wohl auch Pythagoras sich bei seinen Reisen und Erkundigungen' wird gemacht haben. Warum aber Heraklit diese von ihm nur erschlossenen Notizen (was übrigens συγγραφαί meines Wissens niemals bedeutet) einer besonderen Erwähnung sollte werth erachtet haben, dies hätte Schuster schwerlich zu sagen gewusst. Ihm schwebte wohl etwas wie ,Notizenkram' vor Augen, aber diese geringschätzige Bedeutung ist in dem griechischen Worte sicherlich nicht zu finden. — Schleiermacher lässt Diogenes einen Autor benützen, welcher zeigen wollte, ,wie Herakleitos den Pythagoras behandle. Dieser nun fasste was zwischen dem ersten und letzten Satze stand und nicht zu seinem Zwecke gehörte in den Worten καὶ — συγγραφὰς zusammen, die wir nun nicht mehr entziffern können und die Diogenes oder wer hier redet missverstand' — eine Hypothese, die sehr Vieles voraussetzt, um so gut als nichts zu erklären. — Lassalle (II, 311) modificirt dieselbe dahin, dass in der vermeintlichen Lücke ,zwischen dem ersten und zweiten Satze' Heraklit selbst ,Aufzeichnungen und Schriften, wenn auch nur ganz im Allgemeinen, bezeichnet haben' muss, ,an denen, nach ihm,

Pythagoras zum Sammler und Eklektiker geworden ist'. Seine weitschweifige Beweisführung fusst auf der Annahme: es stehe ‚fest, dass die fraglichen Worte κ. ἐ. τ. τ. σ. von Diogenes vorgefunden worden sind; sie sind gerade die, durch deren Anführung er sein Thema beweisen will'. Letzteres muss ich unbedingt bestreiten, weil ich selbst dem gewaltthätigsten Ausleger und mithin auch dem Diogenes nicht irgend eine Deutung jener Worte zutrauen kann, vermöge welcher sie sich auf eigene Schriften des Pythagoras beziehen liessen. — Bergk, der an die Echtheit jenes Satzgliedes glaubt, gewährt uns eine unfreiwillige Hilfe, indem er sich zu der verzweifelten Hilfshypothese genöthigt sieht, Heraklit habe kurz vorher von eben den Schriften gesprochen, welche Pythagoras zum Aufbau seiner Lehre verwendet hat, und das seien höchst wahrscheinlich Erzeugnisse der orphischen Poesie gewesen (Opusc. II, 90; vgl. G. L. G. I, 399 und II, 82). Ich lasse die noch immer nicht endgiltig entschiedene Frage beiseite, ob es derartige Erzeugnisse zur Zeit des samischen Philosophen in Wahrheit bereits gegeben habe; ich frage nur, ob der Satz Πυθαγόρης — πάντων in seiner umfassenden, die gesammte Forscherthätigkeit des Mannes charakterisirenden Allgemeinheit inmitten solch einer speciellen Erörterung irgendwie an seinem Platze wäre, nicht minder, ob der ebenso allgemeine Schluss ἐποίησε — κακοτεχνίην nicht gleichfalls über diesen engen Rahmen hinausweist und der Natur der Sache nach (was können z. B. die mathematischen Studien mit orphischen Lehren gemein haben?) hinausweisen muss. — Gegen Zeller endlich, der im Wesentlichen dieselbe Hypothese wie Bergk aufstellt (S. 281, Anm. 2, 283, Anm. 3 und 309, Anm. 1) — nur dass er unter den συγγραφαί ‚neben den alten mythologischen Dichtungen . . . auch orphische Gedichte, allerdings aber auch die Schriften des Pherekydes und Anaximander', also eine ganze, nicht allzu kleine Büchersammlung verstanden wissen will — gelten zum Theil dieselben, zum Theil andere und, wie mir scheinen will, noch näher liegende Einwendungen als gegen seinen Vorgänger.

Der hervorragende Geschichtschreiber der griechischen Philosophie behandelt dort (S. 281) die Glaubwürdigkeit der antiken Nachrichten über des Pythagoras ägyptische Reise. Und da der Zusammenhang meiner Erörterung mich darauf geführt hat, will ich nicht verschweigen, dass mir die Thatsächlichkeit jener Reise ganz so wahrscheinlich dünkt, wie sie Zellern als unwahrscheinlich gilt (‚mehr als zweifelhaft' nennt er ‚die Erzählung von Pythagoras' Aufenthalt in Aegypten', Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts I, 46). Fürwahr, Alles spricht dafür: die Anziehungskraft, welche Aegypten als die Heimat mathematischer Studien auf Alle üben musste und geübt hat, welche dieses Wissensgebiet pflegten, in jener frühen Zeit noch mehr als im Zeitalter des Demokritos (vgl. dessen hochbedeutsame Aeusserung bei Clem. Al. Strom. I, 15, 537 P.), des Plato und Eudoxos; die ἱστορίη, welche der Samier nach Heraklit's Ausspruch mehr als alle anderen Menschen getrieben hat und die weit ausgedehnte Reisen fast mit Nothwendigkeit in sich schliesst, die Leichtigkeit und Häufigkeit des Verkehrs endlich zwischen eben dem Samos des Polykrates und dem Nilland (vgl. hierüber die treffenden Bemerkungen Chaignet's, Pythagore I, 48). Gar befremdlich klingt Zeller's Aeusserung: ‚Noch Herodot scheint von derselben nichts gewusst zu haben'

(a. a. O., ein wenig abgeschwächt Phil. der Griechen I⁴, 280: ‚dass wir nur vermuthen können, er habe von derselben noch gar nichts gewusst‘). Und warum dies? Weil Herodot, ‚so nahe auch die Veranlassung lag, ihrer zu erwähnen‘, dies doch nicht that (280), und ferner, weil er ‚zwar die orphischen Mysterien und die Lehre von der Seelenwanderung aus Aegypten‘ herleitet, ‚aber als den, welcher sie dorther gebracht habe,‘ nicht Pythagoras nennt, ‚sondern Männer der grauen Vorzeit, den Phönicier Kadmus und den Seher Melampus‘ (Abh. und Vorträge I, 46; ich citire diese Darstellung, weil sie zur Anführung geeigneter ist als jene in der ‚Philosophie der Griechen‘, werde aber den Modificationen, welche die letztere aufweist, selbstverständlich Rechnung tragen). In Wahrheit ist das argumentum ex silentio kaum jemals ein weniger triftiges gewesen als hier. Denn immer sind es ganz zufällige Veranlassungen, bei welchen der Vater der Geschichte seiner griechischen Vorgänger in Aegypten gedenkt; und so wenig wir aus seinem Stillschweigen über die Nillandfahrten des Samiers Xanthos, des Lesbiers Charaxos und des Hekataios auf seine Unkenntniss derselben schliessen könnten, falls nicht die Erzählung über die Schicksale der Hetäre Rhodopis zur Erwähnung der ersteren und das Gespräch des Milesiers mit den thebanischen Priestern zu jener des letzteren einen passenden Anlass geboten hätten, ganz so wenig ist ein derartiger Schluss in Betreff des Pythagoras irgend zulässig. Von Melampus aber heisst es nur, dass er den Phalloscult und vieles Andere aus Aegypten, vielleicht durch die Vermittlung des Kadmus und der mit ihm nach Böotien eingewanderten Phönicier, entlehnt habe (II, 49). Von ‚orphischen Mysterien‘ und der ‚Lehre von der Seelenwanderung‘ ist aber dort mit keiner Silbe die Rede. Ja in Betreff der Metempsychose und ihrer griechischen Entlehner erscheint ein derartiger Bezug durch den Wortlaut der Stelle (τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ ὀνόματα οὐ γράφω II, 123) geradezu ausgeschlossen, während uns in Ansehung orphischer Bräuche und Weihen Zeller's wiederholte, ungemein lebhafte, aber mit keinem Wort begründete Einsprache (Phil. der Griechen I⁴, 279, Anm. 2) nicht abhalten kann, die Worte (II, 81) ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι aufs Engste zu verbinden, wie dies Lobeck, Aglaopham. p. 244 und alle neueren Herodot-Herausgeber, -Erklärer und -Uebersetzer gethan haben. Einen Beistrich vor Πυθαγορείοισι zu setzen und die Worte mit Zeller (und sonst wohl nur noch mit dem alten Lange) so zu verstehen, dass die Pythagoreer von den Aegyptern getrennt und nicht vielmehr mit ihnen in Eins zusammengeworfen werden: ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι, καὶ Πυθαγορείοισι — davon muss uns schon der fehlende Artikel vor dem letzten Worte zurückhalten. Diese beiden Stellen aber aus einer Stütze der Tradition von des Pythagoras ägyptischem Aufenthalt in ein Argument gegen ihre Glaubwürdigkeit verwandeln zu wollen, dies war in der That ein kühnes dialektisches Wagestück, welchem nur das grosse und wohlbegründete Ansehen des ausgezeichneten Forschers zu einem zeitweiligen Erfolge verhelfen konnte. An einem solchen hat es ihm jedoch in der That nicht gefehlt, wie denn die ungemessene Zuversicht, mit welcher neuerlich ein Darsteller der ägyptischen Religion jene Reise des Pythagoras in das Bereich der ‚fabulous inventions‘ verwies (Lepage-Renouf, Hibbert Lectures 1879, London, 1880, p. 246), nur durch das Vertrauen in Zeller's

Autorität erklärbar scheint. Dieser selbst hat freilich seine vormaligen Behauptungen jetzt einigermassen einzuschränken gelernt. Er erklärt es nunmehr für ,wahrscheinlich', (S. 280, Anm. 2) ,dass Herodot . . . mit den Späteren, welche sich die Lehre von der Seelenwanderung aneigneten, namentlich Pythagoras meinte', aber keineswegs ,folgt doch daraus, dass er sie diesem Philosophen in Aegypten selbst zukommen liess'. Gewiss folgt dies nicht mit unbedingter Nothwendigkeit daraus, aber noch weit weniger kann Herodot's Darstellung der Vermuthung, ,er habe von' jenem Aufenthalt ,noch gar nichts gewusst', den leisesten Halt verleihen. Des Halikarnassiers Aeusserungen, zumal die zuletzt besprochene, gewähren vielmehr jener Ueberlieferung einen Zuwachs an Wahrscheinlichkeit, welcher die von vornherein wenig berechtigte Skepsis vollends hinfällig zu machen geeignet ist.

Zu Seite **1004.** [1] Diog. Laert. VIII, 6: Ἔνιοι μὲν οὖν Πυθαγόραν μηδὲ ἓν καταλιπεῖν σύγγραμμά φασι, διαπαίζοντες (l. <νὴ> Δία παίζοντες). Ἡράκλειτος γοῦν ὁ φυσικὸς μόνον οὐχὶ κέκραγε καί φησι· Πυθαγόρης Μνησάρχου κτἑ. Mag διαπαίζω auch sonst, was mir nicht bekannt ist, als intransitives Verbum nachweisbar sein; jedenfalls passt seine Bedeutung: ,verspotten, verhöhnen' nicht in diesen Zusammenhang, welcher überdies eine lebhaftere Wendung heischt, von der Art, wie meine Aenderung sie mit Anwendung des gelindesten Mittels hervorbringt.

Zu Seite **1005.** [1] Ich behalte Bywater's Schreibung bei, nicht weil ich sie für die richtige halte, sondern weil ich angesichts der zerrütteten Ueberlieferung zunächst darauf verzichte, das Ursprüngliche wiederzugewinnen. Bernays' Vermuthung (Rh. Mus. 9, 254) ᾗ τε οἰακίζει (oder mit der jonischen Form, welche Herodot I, 171 bewahrt hat, οἰηκίζει) empfiehlt sich durch Fragm. XXVIII, steht aber der Schreibung der besten Diogenes-Handschriften, insbesondere des Burbonicus — s. Bywater p. 55 — allzu fern und erscheint auch darum unglaubhaft, weil ὅς τε in der Prosa meines Wissens bisher nicht nachgewiesen ward.

Zu Seite **1005.** [2] Rathlos ist hier Schleiermacher (S. 334); einigermassen unbestimmt klingt, mindestens in Betreff der negativen Satzhälfte, die Erklärung Zeller's (608, 1): ,es will damit benannt sein, weil es in Wahrheit das ist, was man unter jenem Namen verehrt; es will aber auch nicht damit benannt sein, weil sich mit diesem Namen Vorstellungen verbinden, die auf jenes Urwesen nicht passen, weil er (wie alle Namen) eine unzureichende Bezeichnung ist'. Gegen die verkehrte Auffassung Lassalle's (I, 26 ff.) oder gegen die nicht sprachgemässe Deutung Pfleiderer's (S. 94) zu polemisiren dürfte nicht Noth thun.

Zu Seite **1006.** [1] Ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνέεται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον. Dies glaubt Lassalle (I, 349) ,frei aber doch ganz sinngetreu' wiederzugeben, indem er schreibt: ,Wie Vieler Reden ich auch gehört, Keiner gelangt dahin, zu erkennen, dass das Absolute (das Weise) allem sinnlichen Dasein enthoben, dass es das Negative ist.' Wer dieser Auslegung zustimmt, dem steht ein Bild heraklitischer Philosophie vor Augen, welches ganz und gar nicht auf urkundlicher Grundlage ruht. Aber auch dann, wenn man den allein möglichen entgegengesetzten Weg betritt und das σοφόν in subjectivem Sinne auffasst: ,Von Allen, deren Ansichten ich gehört habe, ist Keiner dahin gelangt, ein-

zusehen, dass Weisheit (im emphatischen Sinne) von Allen getrennt (d. i. Niemandem beschieden) ist' (Schuster S. 42), — selbst dann ist man der Schwierigkeiten, welche dieses Bruchstück darbietet, keineswegs ledig geworden. Denn hält man von ihm alle abschwächenden Umdeutungen ferne, so liegt darin ein skeptisches Glaubensbekenntniss, welches anderen Aussprüchen des Ephesiers auf's Grellste widerspricht. Wenn Weisheit Niemandem beschieden ist, so muss sie auch Heraklit selbst versagt sein, der doch sonst — man denke nur an Fragm. I, II, XIX, CXXII! — sein Wissen von den höchsten Dingen mit einer durch keinerlei Skepsis angekränkelten Zuversicht vorzutragen kein Bedenken trägt. Daneben begegnen allerdings Aussprüche (nämlich XCVI und XCVII, letzteres endlich von Petersen, Hermes 14, 304 richtig erklärt), welche die menschliche Einsicht der göttlichen gegenüber als geringfügig erscheinen lassen. Aber nimmermehr genügen dieselben zur Rechtfertigung eines Widerspruches, wie er sich zwischen unserem Bruchstück und zumal Fragm. XIX ergibt. Das eine verkündet, worin ‚Weisheit' besteht, und in dem anderen soll ‚Weisheit' allen Menschen abgesprochen werden — ein Widerstreit, welchen die bisher vorgebrachten Deutungen nicht zu beseitigen vermocht, sondern nur zu verdecken versucht haben. So übersetzt Zeller: ‚Keiner kommt dahin, einzusehen, dass die Weisheit von allen geschieden ist', und fügt erläuternd hinzu: ‚d. h. ihren eigenen, von der allgemeinen Meinung abweichenden Weg zu gehen hat' (572, 1). Wenn aber die Weisheit irgend einen Weg zu gehen hat, so ist sie für Menschen erreichbar und keineswegs ‚von allen geschieden'. Unter der ‚allgemeinen Meinung' könnte in solchem Falle nur entweder die Meinung der Mehrzahl und grossen Masse oder die bisherige Meinung Aller verstanden werden — Modificationen des Gedankens, welche ein seine Worte sorglich wählender Autor, wie Heraklit es war, auszudrücken nicht verabsäumt hätte. Der Widerspruch zwischen wortrichtiger Uebertragung und umformender Erläuterung kehrt bei Pfleiderer wieder, ja er tritt bei ihm, dessen Umschreibung eine bestimmtere und ausführlichere ist, nur um so deutlicher hervor (S. 60): „Dass das Weise (oder Wahre) von Allen fernabliegt" — das ‚will' nach ihm ‚sagen, dass die Wahrheit auf einem völlig neuen Weg . . . gesucht werden müsse, als seither von Allen, nämlich sowohl von der Menge selbst, als auch von ihren Führern angenommen worden sei' u. s. w.

Erweist sich aber nunmehr auch dieser Erklärungsweg als ein ungangbarer, so schwindet, so viel ich sehen kann, die letzte Hoffnung, den überlieferten Worten einen zugleich verständlichen und heraklitischen Sinn abzugewinnen. Wohl mochte kürzlich ein Interpret (Fr. Schultess in Ritter's und Preller's Hist. phil. graec. I[7], 27) dieselben ‚verba obscuriora' nennen. Der Verdacht, dass die Stelle einen schweren Textesschaden erlitten hat, drängt sich unabweislich auf. Und hier darf man an zweierlei erinnern. Einmal daran, dass die durch Stobäus überlieferten Bruchstücke unseres Autors vielfache Trübungen und Entstellungen erfahren haben, eine in methodischer Rücksicht bedeutsame Thatsache, für welche die Fragm. IV, XI, LXXIV, LXXV, CVIII — um zunächst nur solche anzuführen, für die wir Controlcitate besitzen — entscheidendes Zeugniss ablegen. Zweitens aber musste unser Bruchstück selbst erst von einem Einschiebsel, den aristotelischen Worten

ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον befreit werden. Somit dürfte sich denn ein weiterer operativer Eingriff am meisten empfehlen. Doch wie weit derselbe reichen soll, lässt sich kaum mit Sicherheit angeben. Möglich, dass von des Ephesiers Hand nur so viel herrührt: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν, wobei ich das schliessende Verbum ‚im emphatischen Sinne' der richtigen Einsicht oder Erkenntniss gebraucht denke, der so leicht verkannt ward und Ergänzungen fast mit Nothwendigkeit herausforderte. So bei Ps. Hippocrates de nat. hom. §. 1 (VI, 33 L.) ὅτε γὰρ τῇ μὲν αὐτῇ γνώμῃ χρέονται, λέγουσι δὲ οὐ τὰ αὐτά, δῆλον ὅτι οὐδὲ γινώσκουσιν, wo der unvergleichliche Parisinus A den Satz hier schliesst, die übrigen Handschriften aber (und darunter auch schon der Marcianus) ein ergänzendes αὐτά hinzufügen. Dann hätte Heraklit hier nichts Anderes gesagt, als was er so gern sagte, dass keiner seiner philosophischen Vorgänger und Zeitgenossen zu wahrhafter Einsicht durchgedrungen sei. Auf eine andere Möglichkeit, dass nämlich der erste Satztheil bis zu ὅτι (l. ὅ τι) σοφόν ἐστι reichen konnte, hat ein Theilnehmer an kritischen Uebungen, Hr. Nebes hingewiesen. In diesem Falle mochte Fragm. XIX: ἓν γὰρ τὸ σοφὸν κτέ. bald darauf gefolgt sein (mit der Begründungspartikel, die Diogenes darbietet), und unserem Bruchstück konnte wieder XVI vorangehen. Wie die Ergänzungen entstanden sein mögen, und dass sich einem Glossator eine stilistische Saloppheit zutrauen lässt, die wir bei einem gedankenstrengen Schriftsteller nicht voraussetzen dürfen — dies Alles brauche ich nicht erst des Breiteren auszuführen.

Nahezu so weit war diese Anmerkung gediehen, als mich ein gelegentlicher Blick in Bernays' ‚Gesammelte Abhandlungen' lehrte, dass dieser Forscher in einem erst jetzt veröffentlichten Entwurf in Betreff des Gegenstandes, der uns beschäftigt, zu einem ähnlichen und doch zugleich abweichenden Ergebniss gelangt war. Auch er vermochte dem Fragment keine mit den bestbezeugten sonstigen Aussprüchen unseres Weisen übereinstimmende Deutung abzugewinnen, aber er wollte den Satz, in welchem er die Anerkennung eines ausserweltlichen Gottes ausgesprochen fand, einer unterschobenen Schrift zuweisen. Hierin vermag ich ihm nicht zu folgen. Zuvörderst nämlich ruht die Muthmassung, es habe ausser den Briefen noch andere Pseudo-Heraclitea gegeben, auf gar gebrechlichen Stützen: auf zwei schwerlich mit zulänglichen Gründen angefochtenen Bruchstücken (VII und CXXVI; letzteres kennt ausser Clemens auch Celsus, was Bernays nicht beachtet hat) und auf zwei anderen (CVI und CVII, beide durch Stobäus überliefert!), deren gegenwärtiger Wortlaut Heraklit's allerdings nicht würdig scheint, welche aber möglicherweise einen echten, von interpolatorischer Zuthat überwucherten Kern enthalten (vgl. die Schlussworte von CVII: κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας mit Fragm. I: διαιρέων κατὰ φύσιν). Allein sollte auch letzteres nicht der Fall sein, so liegt doch der Gedanke an ein irriges Lemma, wie solche in Spruchsammlungen so häufig vorkommen, oder auch an das Eindringen einer am Rand beigeschriebenen Sentenz in den Text wahrlich ungleich näher als jener an eine bewusste und absichtsvolle Fälschung. Wer endlich unserer Darlegung in Ansehung von Fragm. XIX beipflichtet, für den verliert die Muthmassung, jener Pseudo-Heraklit habe die Sprache seines Vorbildes nachahmen wollen, indem er statt θεὸν schrieb τὸ σοφὸν (a. a. O. I, 70), jeden Schein von Berechtigung.

Zu Seite **1006**. [2] Vgl. Thes. ling. graec. IV, 1871ª.

Zu Seite **1007**. [1] Nämlich Schleiermacher wenigstens dort, wo er das Bruchstück übersetzt und erläutert (S. 450), während er das blosse Citat (S. 374) richtig interpungirt, was ihm Schuster's Tadel einträgt, dem nicht ,das der Gegensatz zu sein scheint, ob die Welt geschaffen oder ewig sei' (S. 127, 1), — desgleichen Bernays (Heraklit. Briefe, S. 11), Lassalle (II, 56), Bywater, Teichmüller (I, 84). Die Eingangsworte übersetzt Schleiermacher: ,Die Welt, dieselbige aller' mit absichtlicher Zweideutigkeit; weiss er doch mit τὸν αὐτὸν ἁπάντων so wenig anzufangen, dass er nach einigen tastenden Deutungsversuchen schliesslich bei der Annahme stehen bleibt, ein ,Commentator' habe ,jene Worte eingeschaltet'. Zeller will ἁπάντων ,als Masculinum auf die Götter und Menschen' bezogen wissen (586), Schuster übersetzt: ,Die [eine] Welt, die Alles in sich befasst, [die neben sich weder für andere Welten noch für einen Schöpfer Raum hat] . . ., Lassalle (II, 56): ,Die Welt, die Eine aus Allem [d. h. die Eine und selbige aus allen Dingen, die aus allen innerlich identische] . . . ', Pfleiderer (S. 131): ,Die Welt, dieselbe für Alle . . .' — Den m. E. richtigen Weg hat Bernays in seiner Erstlingsschrift betreten mit den Worten ,ubi κόσμος non est mundus, sed ordo' (Heraclitea, p. 9), doch ohne ihn bis zu seinem Ziele zu verfolgen. Denn während er — selbstverständlich mit Recht — darauf hinweist, dass κόσμος erst durch die Verbindung mit ἁπάντων zur ,Ordnung aller Dinge' geworden ist, scheint er den weiteren Bedeutungsfortschritt, der sich ja anerkanntermassen anderwärts vollzogen hat und hier aus der Apposition πῦρ ἀείζωον zweifellos erhellt, nämlich jenen zur ,geordneten Gesammtheit der Dinge' für unsere Stelle nicht einräumen zu wollen. Denn er rühmt zwar den ,gesunden Sinn' Alexander's von Aphrodisias, der eben diese Erklärung vorschlug: τὰ ὄντα καὶ τὴν τούτων διάταξιν, aber er gibt dieselbe ungenau wieder mit: ,Das Dasein überhaupt und dessen Ordnung' (Heraklit. Briefe, S. 11 und 122—123).

Dass ἅπαντα oder πάντα ganz so wie τὰ ὅλα, τὰ ξύμπαντα technischer Ausdruck für das All oder besser für die das All ausmachende Gesammtheit der Dinge ist, würde ich nicht besonders bemerken, wenn ich nicht mit Erstaunen bemerkt hätte, dass diese Gebrauchsweise von ebenso sach- als sachkundigen Männern mehrmals missverstanden worden ist. So hat Freudenthal in seiner Schrift ,Ueber die Theologie des Xenophanes' (deren Hauptergebniss ich übrigens unbedingt unterschreibe) das Fragm. 14 mit einer zweifachen, auffallenden Ungenauigkeit übersetzt. Der Vers nämlich: (εἰδὼς) ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων kann unmöglich bedeuten: ,dessen was ich von Göttern und was ich von Allem sage' (S. 9), sondern soll — man erwäge insbesondere den Zusammenhang — ohne Zweifel besagen: ,in Ansehung der Götter sowohl als in Betreff dessen, was ich das All nenne'. Der Zusatz ἅσσα λέγω soll den speciellen, technischen Sinn der an sich so unbestimmten Phrase περὶ πάντων hervorheben. Ebenso werden Plato's Worte (Sophist. 242ᵈ): ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν καλουμένων πάντων von Schleiermacher wie von Jowett wenig angemessen und wohl nur von H. Müller richtig also wiedergegeben: ,spricht . . . von dem, was man das All nennt, wie von Einem'.

Sollte es nicht ein heraklitischer Brocken sein, welcher uns jetzt in einem neu veröffentlichten Stück von Proklos' Commentar zur platonischen Republik (p. 74, 11 ed. Schöll) an einer leider lückenhaften Stelle begegnet: . . . . ‚γὰρ ἄναρχον ἐν τῷ κόσμῳ τῶν πάντων‘? Zehn Zeilen vorher war der Ephesier (Fragm. XLVIII) citirt worden, doch dazwischen freilich auch Plato.

Zu Seite **1007.** [2] Lassalle II, 144.

Zu Seite **1007.** [3] Vgl. Aristotel. Metaphys. A 3, 984ᵃ fin.: τὸ ἓν ἀκίνητόν φασιν εἶναι καὶ τὴν φύσιν ὅλην οὐ μόνον κατὰ γένεσιν καὶ φθορὰν (τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖόν τε καὶ πάντες ὡμολόγησαν); desgleichen 984ᵃ, 11: καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐθὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι (die alten Physiologen nämlich, von Thales angefangen). Metaph. K 6, 1062ᵇ, 24: τὸ γὰρ μηθὲν ἐκ μὴ ὄντος γίγνεσθαι πᾶν δ' ἐξ ὄντος σχεδὸν ἁπάντων ἐστὶ κοινὸν δόγμα τῶν περὶ φύσεως. Phys. I 4, 187ᵃ, 26: διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν τὴν κοινὴν δόξαν τῶν φυσικῶν εἶναι ἀληθῆ, ὡς οὐ γιγνομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. — Ebenso Meliss. Fragm. I: οὔτε γὰρ ἐς τὸ μὴ ἐὸν οἷόν τε τὸ ἐὸν μεταβάλλειν· συγχωρέεται γὰρ καὶ τοῦτο (gleichwie die Bestreitung des Entstehens) ὑπὸ τῶν φυσικῶν.

Warum ich dies Alles anführe? Weil man uns immer und immer wieder versichert, die Leugnung des Entstehens und Vergehens sei die grosse Geistesthat der Eleaten, so unter Anderen auch Zeller I⁴, 381: ‚Jenes‘ (dass nämlich ‚der Stoff unentstanden sein müsse‘) ‚hat zuerst, so viel uns bekannt ist, Parmenides ausgesprochen.‘ Wie sich hiermit freilich die Aeusserung ebendort 379, 2 zusammenreimen lässt: ‚einen solchen ungewordenen Urstoff setzen aber alle Physiker voraus‘, vermag ich nicht zu sagen. Nur darauf darf ich vielleicht hinweisen, dass die letzte Bemerkung ein Zusatz der neuesten Auflage ist und inmitten einer polemischen Erörterung erscheint. Im Uebrigen hält Zeller die alten Voraussetzungen unverändert aufrecht. Noch immer heisst es (I⁴, 873 = I³, 792) von den Systemen des Anaxagoras, des Empedokles und des Leukippos: ‚Ihren gemeinsamen Ausgangspunkt bilden die Sätze des Parmenides über die Unmöglichkeit des Entstehens und Vergehens.‘ Wobei sich uns, abgesehen davon, dass dieser Ausgangspunkt längst vor Parmenides gegeben war, überdies das folgende, ich meine schwerwiegende Bedenken aufdrängt: wie kommt es denn, dass jene Männer von dieser einen Grundlehre der Eleaten so stark beeinflusst und von einer anderen, im Geiste der letzteren damit eng verknüpften, ganz und gar nicht berührt worden sind? Ich meine die Leugnung der Möglichkeit räumlicher Bewegung, welche die genannten Drei nicht einmal (so weit unsere Berichte reichen) eines Wortes der Widerlegung werth erachtet haben und zu der ihre echt naturwissenschaftliche, mechanische Welterklärung den diametralen Gegensatz bildet. Wahr ist nur so viel, dass die zweite Grundlehre antiker Physik, jene von der qualitativen Constanz des Stoffes zuerst von den Eleaten ausgesprochen wird. Aber auch hier vermag ich — vor Allem aus dem soeben angeführten Grunde — nicht an eine tiefgehende Beeinflussung der φυσικοὶ durch die ἀφύσικοι zu glauben. Wie natürlich vielmehr, dass eine Lehre, die viele Generationen von Denkern beschäftigt und schliesslich zu einem Gemeinplatz geworden ist, wie dies mit der (den Kern der Urstoff-Doctrin bildenden) Theorie von der quantitativen Constanz des Stoffes der Fall

war, einerseits eine immer schärfere und präcisere Fassung erhält — dies geschieht bei Anaxagoras und Empedokles —, andererseits und von eben denselben Forschern auf das zunächst angrenzende Gebiet ausgedehnt wird. Man war mit einer Hypothese längst vertraut, die den Geist von einer Art von Unbegreiflichkeit befreite; wie hätte man nicht daran denken sollen, derselben jene Gestalt zu geben, welche auch die nächstverwandte Unbegreiflichkeit hinwegräumte? Hiebei wirkten auch die Formen der Sprache fördernd mit. Denn wie nahe die neue Lehre der älteren stand und noch mehr zu stehen schien, dies kann das winzige, aber in diesem Betracht unschätzbare neue Bruchstück des Anaxagoras lehren, welches Diels vor wenigen Jahren (Hermes 13, 4) ans Licht gezogen hat. Eine Generation nach der anderen hatte sich gefragt: ,Wie sollte wohl das Seiende aus dem Nichtseienden entstehen?' Wie von selber schloss sich endlich hieran auch die andere Frage, die kaum als eine andere erscheinen mochte: ,Wie sollte aus Nicht-Haar Haar, Fleisch aus Nicht-Fleisch entstehen'? d. h. ,wie sollte ein Seiendes aus einem Nicht-dasselbe-seienden hervorgehen'?

Zu Seite **1007.** [4] Vgl. vor Allem Fragm. LII: Θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον· ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον — ein Ausspruch, der selbstverständlich gerade so typisch gemeint ist wie das Bild vom Flusse, in den man nicht zweimal hinabsteigen kann; desgleichen die paradoxe Zuspitzung desselben Grundgedankens in Fragm. LVII: Ἀγαθὸν καὶ κακὸν ταὐτόν, welche sich zu LII ähnlich verhält wie die Paradoxie in Fragm. LXXXI: Ποταμοῖσι τοῖσι αὐτοῖσι ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν· εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν zur gemeinverständlichen Fassung desselben Gedankens in Fragm. XLI: Ποταμοῖσι δὶς τοῖσι αὐτοῖσι οὐκ ἂν ἐμβαίης· ἕτερα γὰρ <καὶ ἕτερα> ὕδατα· ἐπιρρέει. Ueber diese ebenso hochwichtige als wenig beachtete Seite der Heraklitischen Lehre handelt im Ganzen gut, wenngleich nichts weniger als erschöpfend und nicht ohne manchen auffälligen Irrthum Schuster S. 245 ff. Wie nun Zeller angesichts jenes Bruchstückes LII von dem Satze: ,dasselbe Ding zeige zu verschiedenen Zeiten und im Verhältniss zu verschiedenen anderen Dingen verschiedene Eigenschaften' sagen kann: ,Von dieser Bestimmung zeigen weder Heraklit's eigene Aussprüche, noch die alten Berichte über ihn eine Spur' (602), ist mir wenig verständlich, so richtig es auch ist, hierin nicht den alleinigen Sinn der Lehre von ,der Einheit der Gegensätze' zu finden. (Ich habe der Raumersparniss zuliebe das Citat aus Schuster in der verkürzten Gestalt angeführt, welche Zeller ihm Jen. Lit.-Zeit. 1875, 95[a] gegeben hat.) Was aber diesen ,für uns trivial klingenden' Satz betrifft, so wüsste ich nicht, wo anfangen, wo enden, wollte ich seine unermessliche Tragweite in das rechte Licht setzen. Natürlich kann jene Einsicht zu keiner Zeit vollständig gefehlt haben; aber es macht bei dieser wie bei so vielen anderen Wahrheiten den allergrössten Unterschied, ob man sie nur gelegentlich und in den der Beobachtung zugänglichsten Fällen thatsächlich anerkennt, oder ob man sich ihrer principiellen Bedeutung bewusst wird, sie zu einem Leitstern des Denkens erhebt und demgemäss auch dort anzuwenden und zu verwerthen weiss, wo der oberflächliche Schein nicht für, sondern gegen sie spricht. Die richtige Lehre von der Sinneswahrnehmung mit

ihrer Anerkennung des subjectiven Factors ist ein Folgesatz des Relativismus. Ehe sie entdeckt war, genügten Thatsachen so ‚trivialer' Art wie jene, dass Honig dem Gesunden süss, dem Gelbsüchtigen bitter schmeckt, um die ganze Erkenntnisslehre, ja das gesammte Verhältniss des Menschen zur Aussenwelt in ein pfadloses Irrsal zu verwandeln. Ja, die Wahrheit selbst erwies sich als irreleitend, so lange ihr mit der Relativitätslehre die nothwendige Ergänzung und Vervollständigung gefehlt hat. War es doch die tiefe und richtige Ahnung von der qualitativen Constanz des Stoffes, welche nur in Folge dieses Mangels zur ungeheuerlichen, den wirklichen Sachverhalt auf den Kopf stellenden, das vergleichsweise Einfache für höchst zusammengesetzt, das Zusammengesetzteste für einfach erklärenden Stofflehre des Anaxagoras geführt hat, — womit das Fahrzeug der Speculation auf eine Sandbank gerathen war, von welcher nur die relativistische Erkenntnisslehre sei es des Protagoras, sei es des Demokritos dasselbe befreien konnte und thatsächlich befreit hat. Was kann für uns ‚trivialer' sein als die Einsicht, dass Gesinnungen, Vorschriften, Institutionen, welche für eine Phase menschlicher Entwicklung die angemessenen und heilsamen waren, für eine andere unheilbringend und verderblich geworden sind? ‚Vernunft wird Unsinn, Wohlthat Plage' — aus keinem andern Grunde, als weil ‚dasselbe Ding' in verschiedenen Zeitaltern und im Verein mit verschieden gearteten Factoren sehr verschiedene, ja entgegengesetzte Wirkungen ausübt. Das gewaltigste Ferment, welches der grundlosen Erhaltungssucht auf allen Gebieten — des Geschmacks und der Moral, der staatlichen und gesellschaftlichen Einrichtungen — entgegenwirkt, es ist der Relativismus, der überall dort stets gefehlt hat und noch heute fehlt, wo der Ruf: ‚es ist immer so gewesen' als eine ausreichende Antwort auf jede Anfechtung des Bestehenden gilt und gegolten hat. Wohl mochte John Morley in seinen vortrefflichen (seither auch in Buchform erschienenen) Aufsätzen über Diderot aus dem Wirken dieses Genies die Summe ziehen mit den Worten: ‚Diderot hat die Relativitätslehre in einigen ihrer wichtigsten und weitreichendsten Bezüge erfasst. . . Er war nicht der Erste, der den Relativismus entdeckte; auch hat nicht er seine Wahrheit erwiesen; aber er war es, der ihn in die Literatur seines Vaterlandes in dem Augenblick einführte, in welchem die Verhältnisse dafür reif waren' (Cap. 3 — Fortnightly Review 1875, 1, 681).

Zu Seite 1008. [1] Hieher gehören alle die, nunmehr zum Gemeinbesitz der Gebildeten gewordenen Lehren, welche auf die Nothwendigkeit des Widerstandes als einer Bedingung höherer Kraftentfaltung, auf die Heilsamkeit des Zusammenbestehens antagonistischer Kräfte, auf die Gefahr frühen Stillstandes in Folge einseitiger Entwicklung, auf Wettstreit und Wettbewerb als die Voraussetzungen fortschreitender Vervollkommnung u. s. w. Bezug haben. Nur die noch weniger allgemein anerkannten von diesen Lehren mögen ein paar Anführungen, die ich fast auf gut Glück herausgreife, beleuchten helfen. Aug. Comte (in einer Jugendschrift, Politique positive IV, Appendice général, p. 90) weist hin auf ‚une des lois essentielles des corps organisés, qui s'applique aussi bien à l'espèce humaine agissant collectivement qu'à un individu isolé. Cette loi consiste dans la nécessité des résistances, jusqu'à un certain degré, pour que toutes les forces soient pleinement dé-

veloppées'. — Renan betrachtet es als die charakteristische Aufgabe der höchst civilisirten Nationen ‚de rechercher la nuance, la conciliation des choses opposées, la complexité' etc. (Mélanges d'histoire et de voyages p. 12). Mill erblickt mit Guizot (Histoire de la civilisation en Europe 236—238) den Hauptvorzug der modern-europäischen vor den älteren Civilisationen in dem Reichthum und der Mannigfaltigkeit der sie zusammensetzenden Elemente und darin, dass ‚sich diese coordinirte Thätigkeit rivalisirender, von Natur nach verschiedenen Richtungen strebender Kräfte viele Jahrhunderte hindurch erhalten hat' (Gesamm. Werke XI, 111; desgleichen I, 75). Dem Geist dieses Denkers sind jene fundamentalen Wahrheiten beständig gegenwärtig, es mag sich nun um den erziehlichen Einfluss der öffentlichen Abstimmung handeln (‚Nothing has so steadying an influence as working against pressure' — Thoughts on Parl. Reform, p. 43) oder um die Argumente zu Gunsten des Zweikammersystems, welche ‚von einem Gesichtspunkte aus betrachtet. . . nichts Anderes sind als die unwiderstehlichen Beweisgründe für die Nothwendigkeit oder Zweckdienlichkeit eines Princips des Antagonismus in der Gesellschaft — eines Gegengewichts gegen die vorherrschende Macht, das irgendwo vorhanden sein sollte' (Gesamm. Werke XI, 242). Nicht minder dort wo er die Unentbehrlichkeit der Meinungsfreiheit erörtert (Gesamm. Werke I, 47—48) oder jene Grundbedingung gesellschaftlichen Gedeihens, über welche er sich in dem Essay über Bentham wie folgt äussert: ‚Alle Länder, die sich eines dauernden Fortschritts oder einer dauernden Grösse erfreuten, haben dies nur dadurch erreicht, dass neben der herrschenden Macht . . . eine organisirte Opposition vorhanden war, dass den Patriciern Plebejer, den Königen ein Clerus, dem Clerus Freidenker, den Baronen Könige, dem König und der Aristokratie Gemeine gegenüberstanden . . . Ueberall, wo nicht solch ein Ringen (some such quarrel) stattfand . . ., ist die Gesellschaft entweder zu chinesischer Unbeweglichkeit erstarrt oder ihrer Auflösung entgegen gegangen' (Gesamm. Werke X, 176—177; vgl. auch ebend. 191). — In geistvollster und umfassendster Weise, wenn auch nicht ohne rhetorische Uebertreibung, drückt diese Gedanken Fallmerayer aus: ‚Mit Karthago fiel die römische Tugend, wie mit den olympischen Göttern das wahre Christenthum; selbst das Gute und das Glück verlieren mit dem Verschwinden ihres Gegensatzes den alten Glanz. Die Natur der menschlichen Dinge in ihrem weitesten Umfange verlangt ewiges Wirken und Gegenwirken zweier feindlichen Kräfte. Ihre Harmonie ist der Tod, weil mit der Ueberwältigung der einen auch die andere stirbt' (Geschichte der Halbinsel Morea im Mittelalter I, 109).

Zu Seite **1010.** [1] Die bisherigen Heraklit-Erklärer lassen uns hier vollständig im Stich. Schleiermachern (S. 408) war die vollere Form des Bruchstückes noch unbekannt; aber auch Lassalle, dem sie vorlag, sagt uns mit keiner Silbe, ob und wie er ‚das Gesetz des processirenden Gegensatzes' (I, 117) im Hinblick auf Götter und Menschen, Freie und Sclaven verstanden wissen will; dasselbe Stillschweigen bewahrt Schuster (S. 196) und nicht minder Zeller (596, 3), der im Abschnitt: ‚Der Mensch, sein Erkennen und sein Thun' auf das Fragment nicht mehr zurückkommt;

Pfleiderer übersetzt ohne zu erklären (S. 89); Teichmüller endlich zieht zwar egyptische Mythen in Hülle und Fülle herbei (II 157, 166, 202), nicht aber die realen Verhältnisse des griechischen Staats- und Gesellschaftslebens, welche dem Ephesier doch noch näher lagen als die im Nilland heimischen Religionsvorstellungen. Nur ein halber Laie auf diesem Gebiete bemerkt anlässlich einer beiläufigen Erwähnung dieses Bruchstücks: ‚De Maistre et Darwin auraient souscrit des deux mains à l'oracle d'Héraclite, et peut-être lui même y voyait déjà vaguement quelque chose d'analogue aux conceptions modernes.' James Darmesteter (Essais Orientaux, p. 166).

Zu Seite **1010**. [2] Vgl. XX, CXXIII und CXXVI (letzteres mit Weils Besserung γινώσκοντες statt γινώσκων Rev. de philol. II, 86); nebst Zeller's Erläuterungen 648—649.

Zu Seite **1011**. [1] Dies ist der sonnenklare Sinn des Fragm. LXVII: Ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες, welches mit Bernays (Heraklit. Briefe 37 ff.) ins Nebelhafte zu verallgemeinern oder gar mit Lassalle (I, 138) bis zur Inhaltlosigkeit zu verflüchtigen, nämlich zu einer Deutung, in welcher ‚der Gott . . . nichts Anderes ist als die reine Negativität, als die ungetrübte processirende Identität des Gegensatzes' nicht der mindeste Grund vorliegt. Einfach und richtig hatte bereits Schleiermacher (S. 497 ff.) das Bruchstück ausgelegt. Ihm ist Zeller gefolgt, (649), nur wohl etwas zu schüchtern, da er die Seelen, ‚wenn sie sich dieses Vorzuges würdig gemacht haben, als Dämonen' (warum nicht als Götter?) ‚in ein reineres Leben zurückkehren lässt', und desgleichen Pfleiderer, letzterer mit der augenscheinlich zutreffenden Bemerkung, dass ‚unser kühner Ephesier selbst zur Stufe der Götter hinaufzugreifen wagt . . .', dass nämlich ‚aus todten Menschen, falls es wenigstens treffliche sind, im Aufsteigen schliesslich' (?) ‚Götter werden' (S. 220). Wie weit Schuster diesmal von der Wahrheit abgeirrt ist, brauchen wir wohl nicht erst weitläufig auseinander zu setzen. Wer vermöchte es in der That, einen Interpretationsversuch ernst zu nehmen, der πάλαι . . . τοὺς προγόνους durch ‚Grossväter' wiedergibt, der die späteren Nachkommen von den drei gemeiniglich zusammenlebenden Geschlechtern scharf geschieden wissen will und dies aus einem Texte herausliest (Plutarch. consol. ad Apollon. c. 10; bei Bywater zu Fragm. LXXVIII), welcher diese und jene durch die gehäufte Anwendung der Verbindungspartikel εἶτα nicht scheidet, sondern unterschiedslos zusammenwirft.

Zu Seite **1011**. [2] Die Götter des Anaximenes sind zu wohl bezeugt (vor Allem durch Hippol. I, 7: ἀέρα . . . ἐξ οὗ καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι, desgleichen durch Augustin. de civ. D. VIII, 2: nec deos negavit aut tacuit . . . sed ipsos ex aëre factos credidit), um angezweifelt zu werden; aber selbst zu Zeller's vermuthungsweiser Identificirung derselben mit den Gestirnen (229) sehe ich keinen rechten Grund. Auch ob Anaximander nur Sterngötter anerkannt hat, muss unentschieden bleiben (s. die Belegstellen bei Zeller 209, 2). Dass Xenophanes neben seinem obersten Gott Untergötter angenommen hat, scheint mir mit Freudenthal aus dem Vers εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος unwidersprechlich hervorzugehen; denn die sonst allein

übrig bleibende Deutung: ein Gott ist der grösste im Kreis der (fictiven) Götter und der (realen) Menschen, wäre doch nur eine Verlegenheits-Auskunft. Nur Eines wird Niemand leugnen wollen: in dieser Nebeneinanderstellung von Göttern und Menschen liegt hier gerade wie in unserem Fragm. XX eine erhebliche Herabdrückung der Ersteren. Der oberste Gott, das dürfen wir zwischen den Zeilen lesen, überragt die Schaar der vielen ‚Götter' kaum weniger als das Geschlecht der Sterblichen. Die θεοὶ μακραίωνες des Empedokles endlich haben bisher glücklicherweise keine verflüchtigende Umdeutung erfahren. Wir sind allesammt viel zu geneigt, einen — uns fremden — Glauben dort nicht mehr vorauszusetzen, wo seine raison d'être geschwunden ist: wir unterschätzen dabei gemeiniglich das Beharrungsbestreben des menschlichen Geistes ganz beträchtlich. Nicht nur natura, auch philosophia non facit saltum.

Zu Seite **1011.** [3] Was unseren Philosophen betrifft, so thut man meines Erachtens entschieden Unrecht, seine heftige Invective gegen Homer (Fragm. CXIX) auf einzelne Stellen der Ilias oder Odysse beziehen zu wollen. Im Verein mit den von ihm gegen blutige Sühnopfer, gegen Bilderdienst u. s. w. geschleuderten Anklagen bezeugt sie vielmehr das, was wir von vornherein erwarten konnten, seine dem Volksglauben und der in ihm verkörperten Moral entfremdete, ja in vielen Stücken feindliche Gesinnung. Wer jeden Anlass Homer und Hesiod zu tadeln und zu verkleinern so begierig aufgreift wie Heraklit, der kann unmöglich den Lehren, als deren Träger diese Namen dem griechischen Volksbewusstsein galten, irgend einen Werth beigelegt haben. Was aber Archilochos anlangt, so war es gewiss die starke sinnliche Leidenschaft, die aus seinen Versen spricht, welche den Widerwillen des Ephesiers herausgefordert hat. Lassalle hätte seine ‚scharfsinnige' Vermuthung (II, 455, vgl. Zeller 665, 1) zur Auslegung von Fragm. V verwenden sollen (s. oben), wo sie besser am Platze war.

Zu Seite **1012.** [1] Es gibt, falls ich richtig urtheile, drei verschiedene Gründe, welche alle Bestrebungen, die auf vollständige Ausrottung, nicht auf blosse Einschränkung und Milderung des Uebels abzielen, von vorneherein verurtheilen. Der erste hat auf moralische Uebel allein Bezug und besagt, dass Gutes und Schlechtes in der menschlichen Natur — von der blos negativen Schwäche und Trägheit abgesehen — aus einer und derselben Quelle fliesst, dass Willensstärke nur metamorphosirte Stärke der Begehrungen ist, dass die animalische Wurzel unserer Natur durchschneiden, die Leidenschaften vernichten nichts Anderes als uns entmannen und ‚die Sehnen der Seele ausschneiden' heisst, um die Sprache der Peripatetiker zu reden (s. Zu Philodem's Büchern von der Musik, S. 25 ff.). Der zweite Grund gilt jeglichem Uebel ohne Unterschied, dem physischen wie dem moralischen, und fällt mit der Einsicht zusammen, dass alle Kraftentwicklung auf Kampf und Widerstand, auf Antagonismus irgend welcher Art beruht, so dass mit der vollständigen Ausmerzung sämmtlicher Hemmnisse und Widersacher des guten Wollens die Kräfte, die es zu erhalten und zu steigern gilt, nicht gefördert, sondern gelähmt würden. Der dritte bezieht sich nicht sowohl auf das in Aussicht genommene Ziel, als auf die dabei zur Anwendung gelangenden Mittel. Selbst zugegeben, dass jenes ein wünschenswerthes wäre, so ist doch der Welthaushalt auf allen Gebieten ein so vielfach verschlungener und

muss unser geistiger Gesichtskreis, selbst wenn wir denselben noch so sehr erweitert denken, allezeit ein so engbegrenzter bleiben, dass Eingriffe radicaler Art stets Gefahr laufen, ebenso viel oder mehr Schaden als Nutzen zu stiften, und zwar Schaden von völlig unheilbarer Art, während der Nutzen ein nur fraglicher wäre —, es mag sich nun (wie bei Plato) um die Abtödtung der Familiengefühle oder (wie bei den Communisten) um die Ausrottung aller der Selbstliebe entspringenden Antriebe oder (wie bei Comte) um die Vernichtung aller ‚schlechten' Bücher gleichwie aller ‚schädlichen' Pflanzen- und Thiergeschlechter handeln. Als unmittelbaren Folgesatz aus heraklitischen Aussprüchen wollte ich im Text nur den zweiten dieser Gründe bezeichnen; aber einem Geist, dem es so natürlich war, überall die Mannigfaltigkeit der Wirkungen, das Schillernde in den Eigenschaften der Dinge wahrzunehmen, lagen derartige Abirrungen zum Mindesten sehr ferne; weit schwerer musste es ihm werden (und dies scheint das Fragm. LXI zu bestätigen), sich vor der entgegengesetzten geistigen Verirrung, vor dem Aberglauben an die durchgängige Vollkommenheit der Welteinrichtung zu bewahren.

Zu Seite **1013.** [1] Nachlassschriften I, 377 (Genoveva, ein Fragment).

Zu Seite **1013.** [2] Frider. Thedinga, de Numenio philosopho platonico (Bonn 1875) p. 51.

Zu Seite **1013.** [3] Numenios selbst (bei Chalcidius) fährt freilich wie folgt fort: ‚quod non intelligeret mundum sibi deleri placere, siquidem silva, quae malorum fons est, exterminaretur'. Indem er aber mit den letzten Worten unserem Weisen einen diesem vollständig fremden Dualismus, den Gegensatz von Materie (ὕλη, silva) und Geist aufbürdet, beraubt er seine Auslegung nicht nur jeden Credits, sondern bestätigt auch indirect, durch eben diesen Widerstreit von Deutung und Anführung, die Treue der letzteren. Sind doch die mala, deren Urquelle die Materie ist, die Uebel überhaupt. Die Einschränkung zu ‚mala vitae' kann somit Numenios, dessen Sinn sie so wenig gemäss ist, nicht absichtlich vorgenommen haben; und auch blosse Missverständnisse pflegen doch vorgefassten Meinungen eher zu entsprechen als zu widerstreiten.

Zu Seite **1014.** [1] Vgl. Aug. Comte, Cours de philosophie positive IV[1], 715 ff., V[1], 175 ff.; desgleichen Herb. Spencer, Principles of Sociology II, 241: ‚We must recognize the truth, that the struggles for existence between societies have been instrumental to their evolution. Neither the consolidation and re-consolidation of small groups into large ones; nor the organization of such compound and doubly compound groups; nor the concomitant developments of those aids to a higher life which civilization has brought; would have been possible without inter-tribal and inter-national conflicts.'

Zu Seite **1015.** [1] Vgl. Thes. ling. graec. IV, 1720[d], desgleichen Reiske-Mitchell's Index graec. in orator. attic. II, 492—493. Ich dachte vormals daran, ξυνὸν durch ξυναγωγὸν zu ersetzen, etwa wie es bei Demokrit, Fragm. phys. 2 fin. heisst: ὡς ἂν ξυναγωγόν τι ἐχούσης τῶν πρηγμάτων τῆς ἐν τούτοις ὁμοιότητος (dort ist, beiläufig bemerkt, am Schluss des ersten Satzes zu schreiben: καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀλόγων <ὡσαύτως>. ὡσαύτως δὲ καὶ περὶ τῶν ἀψύχων κτέ.) Aber da ξυνόν erklärbar ist, ja durch seinen paradoxen Beigeschmack sich geradezu als heraklitisch empfiehlt, so kann von dieser Aenderung abgesehen werden, gleichwie von Diels' Vorschlag (Jen. Lit.-Ztg. 1877, S. 394[a]), ἔριν als Glossem

auszuscheiden und nach der Analogie von Fragm. LXX: ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας hier zu schreiben: εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ δίκην. Dieses Heilverfahren erscheint überdies schon seiner Künstlichkeit halber wenig probabel (ist doch ἔριν erst aus ἐρεῖν gewonnen worden), ferner aber auch aus folgendem Grunde. Obgleich ξυνόν im Fragm. LXX einem ταὐτὸ sehr nahe kommt, so fällt es doch nicht mit ihm zusammen. Oder sollte es Zufall sein, dass der Ephesier letzteres viermal (s. Bywater's Index s. v. τὸ αὐτό, ὡὐτός und ὡὐτή) gebraucht, um Identität auszudrücken, jenes nur einmal, und zwar dort wo es gilt, nicht Wesensgleichheit, sondern örtliche Uebereinstimmung zum Ausdruck zu bringen? Und da ich einmal Fragm. LXX berührt habe, so sei noch das Eine bemerkt, dass ich (gleich Schuster, S. 173) keinen Grund sehe, weshalb das Fragment nicht in seiner Ganzheit — ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας — aus Heraklit's Feder stammen sollte. Nahm er doch einen Kreislauf der Stoffumwandlung nicht weniger als der kosmischen Umgestaltungen an; warum sollte er nicht den einen oder den anderen Cyclus durch das so nahe liegende Bild des Kreises erläutert und die Frage nach Anfang und Ende dieser Vorgänge mit dem Bemerken abgewiesen haben, dass jeder beliebige Punkt, den man herausgreifen wolle, mit gleichem Recht zugleich als Ausgangs- und als Schlusspunkt gelten könne?

Das letzte Wort des Bruchstückes LXII weiss ich so wenig wie meine Vorgänger mit irgendwie annähernder Sicherheit zu heilen. Nur das Eine möchte ich behaupten, dass diejenigen sich auf falscher Spur befinden, welche einen Begriff wie ‚untergehen, vernichtet werden' in dem verderbten χρεώμενα suchen. Denn von zwei Dingen eines: entweder das Satzglied καὶ πάντα κατ' ἔριν κτέ. gehört überhaupt nicht hieher (und auch das ist mit Rücksicht auf Fragm. XLVI, wo fast dieselben Worte: καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι in anderer Verbindung erscheinen, eine der Erwägung werthe Möglichkeit), oder es bildet die Fortsetzung jener überraschenden und paradoxen Wahrheit, welche die vorangehenden Worte enthalten und auf welche die Eingangsformel: εἰδέναι δὲ χρὴ so nachdrücklich hinweist. Dass die Dinge durch ‚Streit' zu Grunde gehen, konnte weniger feierlich gesagt werden, da es das Selbstverständliche ist. Zum Mindesten musste es in solchem Falle heissen, dass Alles durch Streit nicht weniger entsteht, als es dadurch vernichtet wird. Mir kam ἐρρωμένα in den Sinn: ‚und dass Alles durch Streit entsteht und erstarkt ist.' Aber ich bin weit davon entfernt, diese Conjectur für eine gesicherte Emendation zu halten. (Andere Vermuthungen findet man bei Zeller 596, 3 verzeichnet, wozu noch Diels' Vorschlag καὶ χρεών kommt [Jen. Lit.-Ztg., 1877, 394[a]], der mir einen dem Zusammenhang fremden Gedanken einzuführen scheint.)

Zu Seite **1015.** [2] Vgl. Gumplowicz, Grundriss der Sociologie, S. 119: ‚So ist denn das feindliche Aufeinandertreffen heterogener socialer Elemente von ungleicher Kraft die erste Bedingung der Rechtserzeugung. Denn der durch die einseitige Gewalt begründete, durch die unterliegende Schwäche und Trägheit acceptirte Zustand wird, indem er in Frieden dauert, zur rechtlichen Ordnung. Jene Voraussetzung aber dieses Zustandes, die Ungleichheit der Kraft . . . gibt dieser rechtlichen Ordnung, gibt jedem Rechte ihr Gepräge. Denn all und jedes Recht ist eine Ordnung der Ungleichheit.' Derselbe, Rechtsstaat und Socialismus, S. 26: ‚Dass die Einen über

die Anderen herrschen, das ist der nackte Staatsbegriff.' — Hieher gehört auch meines Erachtens Fragm. XCI: Ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατέει γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται. Der Schwerpunkt dieses Ausspruches liegt meines Erachtens in dem Gedanken: ‚Die menschlichen Satzungen und Einrichtungen, die Ordnungen in Staat und Gesellschaft müssen, wenn sie Dauer und Bestand gewinnen und verdienen sollen, der Naturordnung entsprechen.' Was dieser Auffassung im Wege steht, ist einzig und allein die von Schleiermacher (S. 350) weise vermiedene, aber von seinen Nachfolgern durchweg beliebte Anknüpfung des mit den Worten ξὺν νόῳ λέγοντας beginnenden Bruchstückes an den bei Stobaeus (Flor. III, 84) vorangehenden Satz: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν. Bedenkt man, dass in unmittelbarer Folge noch vier andere Bruchstücke in jenem Texte vorangehen, so erscheint diese Verknüpfung als völlig willkürlich. Sie gibt aber auch dem Fragment ein erkenntnisstheoretisches Gepräge, welches dem Fortgang desselben keineswegs entspricht und den von H. Weil — dessen Scrupel unter dieser Voraussetzung vollkommen begründet erscheinen — empfohlenen Aenderungsvorschlag (νόοι statt νόμοι, Rev. de philol. II, 85—86) nöthig machen würde. Es empfiehlt sich, wie ich meine, ungleich mehr, jene Verbindung zu lösen und das Bruchstück wie folgt zu übersetzen: ‚Wer mit Vernunft sprechen will, muss sich auf das allen Dingen Gemeinsame stützen, gleichwie die Stadt auf ihr Gesetz und noch viel stärker; denn ihre Nahrung ziehen alle menschlichen Gesetze aus dem einen göttlichen Gesetz' u. s. w. (der Rest wie bei Schleiermacher). Neu ist in dieser Uebertragung die Wiedergabe der Worte τῷ ξυνῷ πάντων, indem ich das letzte Wort als Genetiv von πάντα, nicht von πάντες ansehe. Ich erinnere an das Satzglied in Fragm. II: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε und Fragm. XCII: διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ· τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ κτἑ. (Warum Bywater die ersten fünf Worte nicht mit aufgenommen hat, ist mir unverständlich.) Das allen Dingen Gemeinsame ist identisch mit dem gesetzmässigen Verhältniss, nach welchem Alles geschieht, und nicht minder mit dem göttlichen Gesetz. Bei Schuster's (S. 308) Irrungen, die ich stillschweigend berichtigt habe, zu verweilen, dürfte kaum Noth thun; in Lassalle's diesbezüglichen Bemerkungen (I, 310, II, 431 und 439) finde ich ebenso viel Wahrheit als Irrthum, letzteren hauptsächlich darin, dass er (falls ich ihn nicht ganz und gar missverstehe) ἑνὸς τοῦ θείου von ἓν τὸ θεῖον abgeleitet denkt. — Ich bin nicht vermessen genug, die genaue Stelle ermitteln zu wollen, welche unserem Bruchstück in der Reihenfolge der Fragmente zukommt; dass es sich aber ganz ungemein wohl dazu eignete, aus der Physik (im allerumfassendsten Sinne), d. h. aus der Darstellung der in Natur und Menschenleben thatsächlich waltenden Ordnung zu den politischen Rathschlägen Heraklit's überzuleiten, lässt sich schwerlich leugnen. Sätze wie jene vom Krieg und Streit mochten wohl den Unterbau abgeben für die rechtfertigende Begründung seiner — aristokratisch gefärbten — politischen Gesinnung. Herrschaft der Würdigen, der im Kampf Erprobten und ihrer Nachkommen, so konnte das hauptsächlichste Mittelglied zwischen Theorie und Praxis lauten, nicht unähnlich wie bei Hegel mit seinem ‚ab-

soluten‘ oder ‚Stand der Tapferkeit,‘ dem ‚Adelsstand‘ (Haym, Hegel und seine Zeit, S. 177).

Zu Seite **1015.** [3] Für unseren Zweck ist es gleichgiltig, ob diese Form des Ausspruches oder die von Bywater (Fragm. LXVIII) bevorzugte: ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι die ursprüngliche ist. Doch will mich bedünken, dass jene Gestalt des Satzes, deren Gewährsmänner Kaiser Julian, Proklos (nunmehr auch im Commentar zu Plato's Republik ed. Schöll, 73, 39), Olympiodor, der Musiker Aristides und, falls meine obige Erörterung beweiskräftig ist, auch Numenios sind, der anderen durch Clemens und Pseudo-Philo bezeugten vorzuziehen sei. In der Mitte steht Hippolytos, der allerdings nicht ὑγρῇσι, sondern ὕδωρ schreibt, aber gleich den Mitgliedern der ersten Reihe den Satz isolirt und nicht in jener seltsamen Verbindung — ψυχῆς θάνατον ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατος θάνατον γῆν γενέσθαι, so Pseudo-Philo, und ähnlich, nur mit noch breiterer Ausführung Clemens — mittheilt, welche mir gar bedenklich scheint. Denn die Seele ist zwar nach Heraklit's Lehre feuriger Natur, aber doch nicht mit dem Feuer als solchem identisch und daher in einer Darlegung der Umwandlungsstufen des Urstoffes kaum an ihrem Platze. Dieser Missdeutung war die Bahn geöffnet, sobald an die Stelle von ὑγρῇσι das Glossem ὕδωρ getreten war, und für Clemens zum Mindesten bestand in dem Wunsche, Heraklit als Nachahmer des Orpheus zu kennzeichnen, ein besonderer Anlass, diesen Irrweg weiter zu verfolgen.

Zu Seite **1016.** [1] Der etwaige Einfall, μὴ θάνατον sei die Zuthat eines Lesers, würde wenig fruchten. Denn man entferne jene zwei Worte und man hat das Bindeglied beseitigt, welches das ganze Satzgefüge zusammenhält und zumal den letzten Satz mit den zwei vorangehenden verknüpft.

Zu Seite **1018.** [1] Lichtenberg, Vermischte Schriften (Göttingen 1801) II, 165; Jac. Grimm, Rede über das Alter (Kleinere Schriften I, 199 = Auswahl 162). — Auch anderen Aussprüchen unseres Weisen fehlt es nicht an modernen und modernsten Parallelen. So dem Fragm. CXXI: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (unter dessen antiken Nachklängen man übrigens bei Bywater den ältesten, nämlich Epicharm — Ἄδηλα, Fragm. 25 Lorenz — ungern vermisst). Vgl. Novalis im Heinrich von Ofterdingen (Schriften I^5, 229): — ‚je tiefer ich einsehe, dass Schicksal und Gemüth Namen eines Begriffes sind‘. — Otto Ludwig, Shakespearestudien, S. 95: ‚Der Mensch als Charakter wirkt nicht allein in einer einzigen bestimmten That auf seine Umgebung; er wirkt, ohne es zu wissen und zu wollen, in jeder seiner Aeusserungen. Er ist nicht blos einmal, in einer Stunde, der Schmied seines Schicksals; er hämmert in jedem Momente daran, bis die Katastrophe den Hammer ihm aus der Hand nimmt. Sein Schicksal ist die Totalsumme aller Wirkungen seiner Eigenthümlichkeit‘. — Turgenieff, Die neue Generation (Berlin, 1877) I, 219—220: ‚Und wie des Menschen Charakter, so ist sein Schicksal.‘

Zu Seite **1018.** [2] Ich verzichte darauf, bei jedem einzelnen Punkte dieser kurzen Darlegung, die in jedem Betrachte sich selbst rechtfertigen muss, die Uebereinstimmungen mit oder die Abweichungen von früheren Darstellungen anzumerken und zu begründen. Für Kenner bedarf es dessen nicht, und Nichtkennern könnte nur mit Ausführungen von einer Weitläufig-

keit gedient sein, wie ich sie hier zu vermeiden allen Grund habe. Darum mag nur die bündige Bemerkung Platz finden, dass ich in Betreff des Punktes 1. am meisten, wie ich nachträglich sehe, mit Teichmüller (I, 121—122) übereinstimme, bei 2. und 3. Fragen stelle und zu beantworten suche, die bisher nicht aufgeworfen wurden, aber freilich auch nicht umhin kann, manches längst Bekannte und Anerkannte zu berühren, während die Behandlung von 4. und 5. wesentlich Neues bietet und den eigentlichen Grund bildet, weshalb ich diese übersichtliche Erörterung der heraklitischen Hauptlehren nicht zurückhalten zu sollen geglaubt habe.

Zu Seite **1020**. [1] Dieses Schweigen ist angesichts der geringschätzigen Art, in welcher Heraklit seinen Volks- und genauen Zeitgenossen Hekataios erwähnt (Fragm. XVI), ein gar bedeutsames. Ueberdies lässt die Notiz bei Diogenes, deren Gewährsmann kein Geringerer als Eudemos ist (Fragm. XXXIII), deutlich erkennen, dass der Ephesier des Thales wenigstens mit Achtung gedacht hat.

Zu Seite **1020**. [2] Vgl. Ps. Plut. de plac. philos. I, 3, 6 und Stob. Eclog. I, 123, 14 Wachsmuth.

Zu Seite **1020**. [3] Vgl. Beiträge zur Kritik und Erklärung griechischer Schriftsteller II, 270—71. Desgleichen Anaxagoras Fragm. I Schaubach: — πάντα γὰρ ἀὴρ τε καὶ αἰθὴρ κατεῖχεν, ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα. ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖς σύμπασι καὶ πλήθεϊ καὶ μεγέθεϊ.

Zu Seite **1022**. [1] Heraklit gehört ohne Zweifel in den Kreis der grossen Schriftsteller; doch möchte ich ihn, wenn es erlaubt ist, auch den Stilisten nach so kärglichen und trümmerhaften Ueberbleibseln zu beurtheilen, nicht in deren vorderste Reihe stellen. Die grössten Schriftsteller sind, in der Zeit ihrer Vollkraft zum Mindesten, ganz und gar frei von Manierirtheit; der Ton ihrer Rede steigt und sinkt mit der Grösse ihres Gegenstandes. Dies ist bei unserem Autor nicht der Fall. Er lässt sich kaum jemals zur Erde herab, seine stets gleichmässig gehobene Diction erinnert einigermassen an Stelzengang. Er behandelt den auch zu seiner Zeit trivialen und jedenfalls nicht die Gemüthstiefen erregenden Gedanken, dass es vier Weltgegenden gibt, mit demselben Pathos wie die erhabensten Gegenstände menschlichen Denkens und Empfindens: ‚Des Aufgangs und des Abends Scheiden sind der Bär und dem Bär gegenüber die Marken des strahlenden Zeus' (Fragm. XXX: Ἠοῦς καὶ ἑσπέρης τέρματα ἡ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός. Vgl. Schuster S. 257, Zeller 610, 1; über Teichmüller's Erklärung des Bruchstücks (I, 16) schweige ich aus Schonung gegen diesen Gelehrten, der die Unhaltbarkeit seiner Deutung wohl schon längst eingesehen hat). Demnach scheint es mir unmöglich, den Ephesier von allem Streben nach Effect freizusprechen; vielmehr zeigt er einen deutlichen Anflug jenes ‚gesalbten Prophetenstyls', unter dessen modernen Trägern Ludwig Bamberger (‚Ueber Rom nach Paris und Gotha', S. 24) mit Recht die gleichfalls nichts weniger als geist- und poesielosen Franzosen ‚Lamartine, Victor Hugo, . . . auch Michelet und Quinet' namhaft macht.

Zu Seite **1023**. [1] Ich denke an den Satz der Metaphysik A 6: ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, -- wobei ich nicht bezweifle, dass die letzten dieser Worte eine

Folgerung aus dem ersten Theil des Satzes enthalten, und zwar eine naheliegende, aber darum doch nicht eine streng richtige Folgerung. Denn der ‚Fluss der Dinge‘ hebt, selbst wenn man die zugespitzteste Form dieser Lehre für die ursprüngliche hält, keineswegs jede Erkenntniss in Betreff der fliessenden Dinge auf, sobald nur ihr Wechsel und Wandel nicht chaotisch und regellos gedacht wird. Auch für den blossen Phänomenalisten — und ein solcher war Heraklit nicht —, dem die Aussenwelt nichts Anderes bedeutet als eine Flucht von Phänomenen, bilden eben diese Phänomene, wenn eine feste und erkennbare Folgeordnung sie verknüpft, ein sicheres Erkenntnissobject. Die Einsicht in die Gesetze, welche die uranfänglichen Coexistenzen sowohl als die aus dem Walten des Causalgesetzes entspringenden Coexistenzen und Successionen der αἰσθητὰ regeln, ist auch für den auf Berkeley-Mill'schem Standpunkt befindlichen Forscher in jedem Sinn und Betracht eine wohlgegründete ἐπιστήμη περὶ αὐτῶν. Freilich begreift man jene unrichtige Folgerung, wenn man sich des Zusammenhangs erinnert, in welchem sie auftritt. Gilt es doch daselbst Plato's Flucht aus der Sinnenwelt in die Region übernatürlicher Erkenntnissobjecte zu erklären, wozu heraklitische Jugendeindrücke ihr Theil beigetragen haben sollen. Wenn aber damit die Unfähigkeit Plato's sowohl als der Eleaten gemeint ist, den scheinbaren Unbestand der Eigenschaften mit dem dauernden Bestand ihrer Träger, der Dinge, zu vereinigen, so trifft die Schuld daran nicht Heraklit — ausser insofern er die Aufmerksamkeit auf unleugbare Thatsachen des Naturlebens gelenkt hat —, sondern die Mangelhaftigkeit der gesammten vor-leukippischen Physik und den Umstand, dass die jenen Widerspruch hinwegräumende atomistische Stofflehre den Eleaten kaum bekannt und für Plato, der sie kannte, erst recht nicht vorhanden war!

Zu Seite **1024.** [1] Dass sich dies in Wahrheit so verhält, dass der ‚Fluss der Dinge‘ eine verallgemeinernde Constatirung thatsächlicher Vorgänge und nicht jene blosse grillenhafte Einbildung ist, als welche sie uns in manchen Darstellungen entgegentritt, das geht meines Erachtens schon aus dem Schicksal der Lehre selbst hervor, aus der nachhaltigen und zumal — so befremdlich dies auch klingen mag — aus der nachhaltig verwirrenden Wirkung, die sie geübt hat. Geister, welche unserem Denker nichts weniger als wahlverwandt sind, die keineswegs an dem Anblick jenes ewigen Wandelprocesses ein intellectuelles Genügen finden, werden nichtsdestoweniger von dieser Doctrin tief ergriffen, erschüttert, im Innersten bewegt. Sie schieben den unbequemen Störefried nicht etwa, wie man andernfalls erwarten müsste, glattweg beiseite; sie schütteln die Lehre nicht wie einen bösen Traum von sich ab und verweisen sie in das Reich der Hirngespinnste. Ganz im Gegentheil. Sie fallen den quälendsten Zweifeln anheim und weigern schliesslich, weil eine unvollkommene Stofflehre ihnen keinen andern Ausweg offen lässt, lieber den Sinnen den Glauben, ehe sie der Flusslehre den Rücken kehren, die sich ihnen doch durch nichts Anderes empfehlen konnte als durch ihre augenscheinliche Richtigkeit.

Zu Seite **1026.** [1] Dass ein philosophisches System, welches in der Relativitäts- und in der Gegensatzlehre gipfelt, auch den skeptischen

Denkrichtungen nahe verwandt ist, dies ist so selbstverständlich, dass man keinen Augenblick an solchem Zusammenhang zweifeln könnte, selbst wenn kein einziges positives Zeugniss dafür spräche. Da darf es uns denn wohl einigermassen befremden, wenn wir die Darsteller der antiken Philosophie aufs Eifrigste bemüht sehen, eine diesbezügliche bestbeglaubigte Nachricht nach Möglichkeit zu entkräften. Freilich trifft die Schuld daran nicht sie allein, sondern auch unseren Hauptberichterstatter Sextos, der dort, wo er von Aenesidem's heraklitisirenden Tendenzen handelt, sicherlich jene Einschränkungen und Vorbehalte mitzutheilen unterlassen hat, ohne welche der Begründer der consequentesten Skepsis unmöglich heraklitischen Lehren seine Zustimmung ertheilen konnte (vgl. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems, S. 84—85). Allein wie man immer über jene Frage urtheilen mag, auf welche ich hier nicht näher einzugehen beabsichtige, zweierlei scheint einleuchtend, was ich erwähnen will, da auch bei Zeller V^3, 1 ff. keinerlei Hinweis darauf zu lesen ist. Einmal: der Urheber der zehn skeptischen τρόποι, deren ‚Grundgedanke . . . nach Sextus' richtiger Bemerkung die Relativität aller unserer Vorstellungen' ist (Zeller, a. a. O. 27), musste, man darf wohl sagen mit Nothwendigkeit, auf den Schöpfer des Relativismus zurückgreifen, seiner Lehre ein nachhaltiges Studium widmen und des inneren Zusammenhanges zwischen Skepsis und Heraklitismus sich klar bewusst werden. Zweitens: wenn Aenesidem lehrte, — und dass er es lehrte, kann keinem vernünftigen Zweifel unterliegen —, die skeptische Richtung sei ein Weg zur heraklitischen Philosophie, ‚διότι προηγεῖται τοῦ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι' (Pyrrh. I, 210), so ist Sinn und Absicht dieses Ausspruches vollkommen verständlich und erklärbar. Aenesidem erblickt in der Lehre von der Coexistenz der Gegensätze genau so wie Aristoteles die Aufhebung des Satzes des Widerspruchs, die Vernichtung jeglicher positiver Erkenntnissmöglichkeit. Da kann er denn nicht umhin, mit schmunzelndem Behagen die Thatsache zu verzeichnen, dass ein grosses dogmatisches System, das Fundament einer zu seiner Zeit weitverbreiteten und hochangesehenen Schule — der Stoa —, in seinem innersten Kern skeptischer ist als die Skepsis selbst! Denn dieser verbieten es ihre erkenntnisstheoretischen Grundsätze, über die phänomenale Welt, und sei es auch nur mit negativen Behauptungen, hinauszugehen und hinüberzugreifen in die Welt des Seins. So angesehen erscheint ihm die ‚skeptische Richtung' als Vorschule und Vorstufe des Heraklitismus, dieser als Fortbildung und Vollendung der Skepsis.

Zu Seite 1027. [1] Vgl. Haym, Hegel und seine Zeit, S. 357—391. Ferner Hegel selbst, Ges. Werke XIII, 328: ‚Bei Heraklit ist also zuerst die philosophische Idee in ihrer speculativen Form anzutreffen . . . es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.' Desgleichen S. 334: ‚Es ist so diese Philosophie keine vergangene; ihr Princip ist wesentlich und findet sich in meiner Logik am Anfange, gleich nach dem Seyn und dem Nichts.'

Zu Seite 1027. [2] In seinem Werke ‚La guerre et la paix' (Brüssel, 1861) klingen nicht wenige Sätze, als sollten sie einen Commentar bilden zu den von uns so ausführlich behandelten Bruchstücken XLIV und LXII: ‚La guerre

est divine en elle-même, dit de Maistre, parce qu'elle est une loi du monde' (I, 41). — ‚La guerre .... existe entre les peuples, comme elle existe dans toute la nature et dans le cœur de l'homme' (ib. 49). — Die Idee des Krieges nennt Proudhon (p. 57) ‚une idée qui depuis soixante ou quatre-vingts siècles mène le monde, qui remplit la société comme la lumière du soleil remplit l'espace planétaire; qui fait parmi les peuples l'ordre, la sécurité, aussi bien qu'elle fait les dissensions et les révolutions; une idée qui comprend tout, qui gouverne tout; DIEU, la FORCE, la GUERRE' etc. Ferner liest man p. 58—59: ‚Oui la guerre est justicière, en dépit de ses ignorants détracteurs ... Cette affinité de la justice et de la guerre se révèle jusque dans les choses de l'ordre économique . . . Est-ce que l'esclavage, sur lequel reposait presque tout entière la production chez les anciens, n'est pas la guerre?' — Und p. 61: ‚En ôtant au droit cette base antique de la force, il y a lieu de croire qu'on ferait du droit un pur arbitraire; au lieu de la paix, de la richesse et de la félicité, nous aurions rencontré l'atonie, l'atrophie et la dissolution.' Desgleichen II, 86: ‚Une pensée de justice, ou pour mieux dire de judicature, est inhérente à la guerre.' Dieselbe besteht darin, dass an gewissen Punkten der menschlichen Entwicklung bis dahin friedliebende Nationen ‚tendent, par la nécessité de leur situation, et pour une fin supérieure à s'absorber . . . et que, l'incorporation devenue inévitable . . . la suprématie appartient de droit à la puissance la plus forte . . . Il suit de là que la lutte des puissances engagées . . . a pour fin la subordination des forces, ou leur fusion, ou leur équilibre.' Endlich wird II, 409 eine Tendenz der Menschheit zugegeben ‚non point à une extinction, mais à une transformation de l'antagonisme, ce que l'on est convenu . . . d'appeler la PAIX . . . Il suit de là que l'antagonisme, que nous acceptons comme loi de l'humanité et de la nature, ne consiste pas essentiellement pour l'homme en un pugilat' etc. — Echt heraklitisch ist es ferner, dass der Verherrlichung des Krieges auch ihr Gegenstück, die grelle Schilderung der ihm entspringenden Uebel, gegenübersteht, so dass man, gleichwie eine Abtheilung des Werkes das Motto trägt ‚L'Éternel est un guerrier', andere Abschnitte mit der Aufschrift versehen könnte: ‚La guerre, c'est le diable.' Hegel, dessen Einwirkung sich auch durch den Titel des ersten Buches: ‚Phénoménologie de la guerre' verräth, wird zu Anfang des Capitels 6 (‚La guerre, discipline de l'humanité') angeführt, und zwar mit den Worten: ‚c'est la philosophie en personne, Hégel, qui va parler' (I, 75).

Zur natürlichen Geistesverwandtschaft der beiden Männer gesellt sich nämlich die durch Hegel's Einfluss vermittelte Filiation der Ideen, die im ‚Système des Contradictions Économiques' am deutlichsten zu Tage tritt. In einem späteren Werke (‚De la Justice dans la Révolution et dans l'Église') wird der französische Denker jedoch noch heraklitischer als Hegel selbst. Darüber belehrt uns die zusammenfassende Aeusserung seines Freundes Langlois (Correspondance de Proudhon I, XXVII): ‚La grande idée de Hégel que Proudhon s'est assimilée et qu'il démontre avec un merveilleux talent dans le Système des Contradictions Économiques est la suivante. L'antinomie, c'est-à-dire l'existence de deux lois ou tendances opposées, n'est pas seulement possible dans deux choses différentes, elle l'est encore dans une seule et même

chose. Envisagées dans leur thèse, c'est-à-dire dans la loi ou tendance qui les a créées, toutes les catégories économiques sont rationnelles: la concurrence, le monopole, la balance du commerce, la propriété, comme la division du travail . . . Mais, de même que la communauté et la population, toutes ces catégories sont antinomiques; toutes s'opposent, non-seulement entre elles, mais avec elles-mêmes. [Vgl. Corr. II, 166.] Tout s'oppose, et le désordre est né de ce système d'oppositions . . . Aucune catégorie ne peut être supprimée; l'opposition, antinomie ou contre-tendance qui existe en chacune d'elles ne peut être supprimée. En quoi donc peut consister la solution du problème social? Sous l'empire des idées hégéliennes, Proudhon commencera par la chercher dans une synthèse supérieure . . . Plus tard, en travaillant à son livre de la Justice, il s'apercevra que les termes antinomiques ne se résolvent pas plus que les pôles opposés d'une pile électrique ne se détruisent; qu'ils sont la cause génératrice du mouvement, de la vie, du progrès; que le problème consiste à trouver, non leur fusion qui serait la mort, mais leur équilibre, équilibre sans cesse instable, variable selon le développement même des sociétés.' Womit man noch vergleiche die ganz eigentlich heraklitischen, gegen Bastiat, den Verfasser der Harmonies économiques, gerichteten Aeusserungen: ‚Mais, comment une harmonie serait-elle possible sans opposition?' [ἁρμονίη ἀφανής!] (Corr. IV, 378) oder derselbe sei ‚d'autant plus fou de nier l'antagonisme, que l'antagonisme est la condition de l'harmonie' (Corr. II, 102; in diesem Briefe deutet Proudhon, der soeben an seinem Werke De la Justice arbeitet, ganz im Einklang mit der vorhin angeführten Bemerkung Langlois' seine Befreiung von einem Hegel'schen Irrthum an ‚que je suis en train de rectifier partout'). Zur Erläuterung dessen, was Proudhon unter wirthschaftlichen Antinomien versteht, mag ein Satz jenes erstgenannten Hauptwerkes dienen: ‚De telle sorte que le monopole, principe constitutif de la société et condition de richesse, est en même temps et au même degré principe de spoliation et de paupérisme; que plus on lui fait produire de bien, plus on en reçoit de mal; que sans lui le progrès s'arrête, et qu'avec lui le travail s'immobilise et la civilisation s'évanouit' (SdCÉ I, 237). Dass aber Proudhon jene Grundlehre als Philosoph und nicht blos als Volkswirth erfasst hat, sagt er uns selbst in einem Briefe (Corr. II, 231): ‚En lisant les Antinomies de Kant, j'y avais vu, non pas la preuve de la faiblesse de notre raison ni un exemple de subtilité dialectique, mais une véritable loi de la nature et de la pensée. — Hegel a fait voir que cette loi était beaucoup plus générale' etc.

Doch möge niemand glauben, dass jene Uebereinstimmung des Schriftsetzers von Besançon mit dem Königssprossen von Ephesos ganz und gar auf Hegel's vermittelnde Einwirkung zurückgehe. Proudhon verstand kein Wort Deutsch, er kannte lange Zeit die Lehren Hegel's nur aus zweiter Hand, durch Journalreferate und gelegentliche mündliche Mittheilungen; auch ist er mit jenen Doctrinen kaum bekannt, als er sie schon zu kritisiren beginnt (vgl. Ste. Beuve, Proudhon, sa vie et sa correspondance, p. 87 und 204, desgl. Langlois, a. a. O. p. XXVI; Corr. II, 47). Wenn demungeachtet solchen verstreuten Gedankenkeimen eine so reiche Saat entsprossen ist, so beweist dies vor allem eine überraschende Gleichartigkeit des Erdreiches. Allein mit dem Ephesier verbindet ihn, wie mir scheinen will, eine noch

tiefere Geistesverwandtschaft, oder vielmehr eine Verwandtschaft auch des Temperaments, der moralischen Eigenart, der innersten Persönlichkeit. Beiden hat die Natur einen Ueberschuss an Leidenschaft und Einbildungskraft mitgegeben, wie er mit gelenkigster Dialektik nicht häufig verbunden angetroffen ward, Beiden auch ein Uebermass von Selbstgefühl und stolzer Menschenverachtung. Eine Frucht dieser Vereinigung ist aber unter Anderem die durch keine Rücksicht und keine Schranke des Selbstvertrauens gezügelte, masslos schroffe Verkündigung verkannter oder vernachlässigter Seiten der Wahrheit, d. h. die waghalsige Paradoxie, welche dem Einen den Vorwurf eingetragen hat, er missachte die logischen Axiome, während sie für den Andern, der von den Wirbeln einer sturmvollen Zeit erfasst und umhergeschleudert ward, geradezu zum tragischen Verhängniss geworden ist. Gemeinsam ist ihnen ferner, wenngleich nicht ihnen allein, der tiefe Blick für die Einheit und Gesetzmässigkeit alles Geschehens, der sich unter der Mitwirkung von Gemüth und Phantasie zur optimistischen Natur- und Weltansicht verklärt. Aus diesem fundamentalen Einklang fliesst eine Anzahl geringerer Uebereinstimmungen — bis zu den schlechten Etymologien herab, auf welche beide Denker gleich sehr erpicht sind, weil es ihnen ein Bedürfniss ist, die Vernunft gleichwie auf anderen Gebieten des Instinctiven so auch in den Kundgebungen der Sprache (und Sage) vorgebildet zu finden.

Belege:

Leidenschaft und Einbildungskraft: Ste. Beuve nennt Proudhon's Natur ‚toute composée de logique, de dialectique et de passion' (a. a. O. 304). Ein Selbstbekenntniss lautet: ‚je m'efforce . . . d'amortir en moi l'imagination et la passion par les fortes études' (Corr. II, 58). Ein anderes: ‚J'ai reçu de la nature . . . le privilège rare et funeste de réunir à un degré égal . . . la fougue des passions et la subtilité de la logique' (Corr. VII, 87). Beispiele massloser Heftigkeit bei Ste. Beuve p. 247 und 268. Man denke an Heraklit's Ausruf: ‚Recht thäten die Ephesier, sich Mann für Mann zu erhenken' u. s. w. — Selbstgefühl und Menschenverachtung: Von ersterem legt jede Seite seiner Schriften Zeugniss ab. Er erwartet von denselben stets die ausserordentlichsten Wirkungen (freilich hat der grosse Kritiker gelegentlich auch die einschneidendste und ihm zu hoher Ehre gereichende Selbstkritik geübt; so bei Ste. Beuve 158, 217, ferner Corr. VII, 87—88, 368, vor Allem VII, 12, Stücke, von welchen manche gleich dem Brief an Mme X [VII, 93] oder seiner Bewerbungsschrift um die Pension Suard [I, 24] dereinst in Chrestomathien ihre Stelle finden werden). In letzterer Rücksicht genügt es auf Urtheile zu verweisen wie diese: ‚Le peuple, pecudes, fait chorus' (Corr. IX, 336) oder ‚Ah mes petits gaulois pillards et babillards, bourgeois bouffis, paysans avares, prolétaires stupides! il vous faut du pouvoir, et de l'Empire, et de l'argent, quand même! De l'honneur, de la justice, de la bonne foi, vous ne vous en souciez point! Expiez maintenant, expiez!' (Corr. IV, 217) oder ‚Paris est le même qu'à votre départ, bête, immonde, bavard, égoïste, orgueilleux et dupe', bei Ste. Beuve 244, der hinzufügt: ‚il a trop de bile, elle lui colore les objets'. Doch nicht nur die Schwarzgalligkeit, auch der sittliche Rigorismus

(vgl. Corr. IV, 11, VIII, 293, 374; IX, 30 u. s. w., desgleichen Ste. Beuve 6, 34, 102 u. s. w.) hat an der Herbigkeit solcher Urtheile seinen Antheil. Es ist, als hörten wir die zornerfüllte Stimme des Ephesiers, welcher die grosse Menge schilt: ‚Sie stopfen sich den Wanst wie das Vieh' oder: ‚Auch die Hunde bellen den an, den sie nicht kennen.' — Paradoxie: Die intellectuelle Wurzel derselben ist der Einblick in die Vielseitigkeit der Dinge (‚la vérité . . . a bien des faces diverses, souvent elle semble se contredire' Corr. XII, 338), bestimmter gesprochen, in die bis zur Gegensätzlichkeit sich steigernde Verschiedenheit relativer Eigenschaften gleichwie in die Widersprüche, welche das Nacheinander der Entwicklung zu Tage fördert. ‚Oui, te dis-je, la société marche à un état directement inverse de celui où elle est maintenant, et elle y marche par le développement des principes mêmes qui ont fait l'état actuel . . .' ‚On ne comprend pas encore en France . . . que certains faits, comme certaines idées, se détruisent par leur développement même' (bei Ste. Beuve 232—33). Diese Betrachtungsweise führt wie von selbst zu Behauptungen von paradoxestem Klang wie: ‚L'athéisme est au fond de toute théodicée' inmitten einer durchaus theistisch gefärbten Erörterung (SdCÉ. Prol. VIII). Gleichen Ursprungs sind Proudhon's sonstige vielberufene Paradoxien, die er selbst sehr wohl als solche erkannt hat (spricht er doch mehr als einmal, bald ernsthaft, bald scherzend von seinen ‚gros paradoxes'). — Tragisches Verhängniss: So darf man es wohl nennen, wenn ein Denker durch die irreleitende Form seiner Aussprüche Erwartungen rege macht, die er nicht zu erfüllen im Stande ist, und in eine Bahn gerissen wird, an deren Ende nur Enttäuschungen und Selbstanklagen seiner harren. Dies war Proudhon's Loos, der sich in der Jugend wie im Alter als den bittersten Feind des Communismus und der Communisten (‚vers lesquels incline tout le socialisme') bekennt, der die ‚Utopien' ‚le plus grand obstacle' nennt, ‚qu'ait présentement à vaincre le progrès' (SdCÉ. I, 245—247 und in zahllosen Stellen der Correspondenz), der die socialistischen ‚Secten' nicht minder als die ‚Jacobiner' mit unauslöschlichem Hass verfolgt (in ungezählten brieflichen Aeusserungen), der noch beim Ausbruch der Februar-Revolution, von welcher er den Verfall Frankreichs datiren möchte (Corr. II, 284), denjenigen ‚flucht, die mit unbegreiflicher Wuth an den Grundfesten der Gesellschaft rütteln' — um alsbald, von der ihn nur halb verstehenden Menge auf die Schultern gehoben und von der Hitze des Kampfgewühls bis zum Wahnwitz überreizt, an ein unseliges Ziel zu gelangen. Siehe Ste. Beuve chap. XII, insbesondere p. 296 und 300. — Einheit und Gesetzmässigkeit: ‚Or, c'est une loi de notre raison de supposer dans la nature unité de substance aussi bien qu'unité de force et unité de système' (SdCÉ. Prol. XV). Unmittelbar vorher behauptet Proudhon Liebig gegenüber (wohlgemerkt im Jahre 1846!) ‚que la différence des corps simples provient uniquement, soit des différents modes d'association des atômes, soit des divers degrés de condensation moléculaire, et qu'au fond les atômes sont transmutables . . . Mais admettons l'argument négatif de M. Liebig, que s'ensuit-il? Qu'à cinquante-six exceptions près, demeurées jusqu'à présent irréductibles, toute la matière est en métamorphose perpétuelle.' Dass Proudhon die Prout'sche Hypothese gekannt habe, ist

wenig wahrscheinlich. Wie sehr aber die Wissenschaft der neuesten Zeit, freilich nicht unter Berufung auf ein vermeintliches Vernunftgesetz, zu der Annahme hinneigt, ‚dass die Atome aller oder vieler Elemente doch der Hauptsache nach aus kleineren Elementartheilchen einer einzigen Urmaterie ... bestehen‘ und mithin ‚unsere Atome selbst wieder Vereinigungen von Atomen höherer Ordnung, also Atomgruppen oder Molekeln seien‘ (Lothar Meyer, Die modernen Theorien der Chemie[4], 133—134), dies ist bekannt genug. — Dass ein Denker des 19. Jahrhunderts an die universale Gesetzmässigkeit alles Geschehens glaubt, kann allerdings nicht als charakteristisch für ihn gelten. Immerhin ist die Energie nicht wenig bemerkenswerth, mit welcher der unzulänglich vorgebildete junge Schriftsteller aus seinem hastig und unter den ungünstigsten Umständen aufgerafften Wissen — aus den ‚lambeaux ramassés pendant mes courtes études‘ (Widmung an Bergmann, p. 84) — sofort in seinem ersten grösseren Werke, welches er später nur ‚un livre digne d'encouragement pour un écolier' nennt (Corr. VII, 368), die höchsten Verallgemeinerungen ableitet, Natur und Geschichte stets unter demselben Gesichtswinkel unbedingter Gesetzmässigkeit betrachtet und als einen seiner obersten Grundsätze verkündet: ‚L'ordre est tout ce que l'homme peut savoir de l'univers‘ (De la Création de l'Ordre dans l'Humanité, p. 2). — Optimistische Weltansicht: ‚Mais il faut songer . . . et ne jamais perdre de vue ce principe, que quelque opinion que nous nous fassions du gouvernement de l'Univers, que la pensée dirigeante soit celle d'une nature supérieure, ou répandue et latente dans tous les atomes qui composent le monde, en dernière analyse les choses ont été bien disposées . . . que c'est un gain pour celui qui sait les comprendre, qui juge ces choses ce qu'elles valent, qui en jouit un instant et s'en affranchit de manière à rester toujours lui-même, comme l'univers dont l'équilibre est inaltérable.‘ (Corr. VII, 134.) — ‚Il s'agit d'une loi supérieure . . . qui rend également raison de l'ordre et du désordre, de ce que nous appelons bien comme de ce que nous qualifions mal, qui explique l'utilité providentielle de l'usurpation, de la tyrannie, de l'esclavage, du paupérisme et de toutes les catastrophes et perturbations des sociétés, et qui nous découvre le mystère de cette alchimie divine, ... par laquelle le mal tourne toujours à bien dans le monde.‘ (Corr. II, 139—140.) ‚Si donc l'humanité n'est pas Dieu, elle continue Dieu; ou si l'on préfère un autre style, ce que l'humanité fait aujourd'hui avec réflexion est la même chose que ce qu'elle a commencé d'instinct, et que la nature nous semble accomplir par nécessité. Dans tous ces cas, et quelque opinion qu'on choisisse, une chose demeure indubitable, l'unité d'action et de loi. Êtres intelligents, acteurs d'une fable conduite avec intelligence, nous pouvons hardiment conclure de nous à l'univers et à l'éternel, et, quand nous aurons définitivement organisé parmi nous le travail, dire avec orgueil: la création est expliquée.‘ (SdCÉ. Prol. XXIX—XXX). Hier streifen wir die mystische Seite dieser unangebrochenen Natur, welche in der leidenschaftlichen Abwehr jeder rationellen (Andere werden sagen rationalistischen) Moralbegründung (Corr. VII, 370—371) und noch mehr in dem wilden Ansturm gegen eine derartige Behandlung der Bevölkerungsfrage zu Tage tritt. Dieser Verein von dämonischer Unmittelbarkeit, welche ihn bisweilen ‚fast mit dem Ungestüm eines Sehers

sprechen' heisst, und von ‚Kritik immer, überall und bis in den Tod' — dies ist der ganze Proudhon (Corr. VI, 39 = IX, 365 und III, 198). — Etymologien: SdCÉ. II, 310 (Kain und Abel als Typen des Besitzenden und des Proletariers), desgleichen ib. I, Prol. IV; Corr. VII, 369, Qu'est ce que la Propriété? p. 306, note. Ihre morsche Grundlage zeigt am deutlichsten Corr. VIII, 83; wie er sie angesehen wissen will, sagt ihr Urheber selbst Corr. II, 258.

Zu Seite **1027.** [3] Diese Seite der heraklitischen Philosophie ist in Pfleiderer's Werke, dessen Ergebnissen ich im Uebrigen nur selten beizustimmen vermag, zu kräftigerem und unumwundenerem Ausdruck gelangt als in den sonstigen bisherigen Darstellungen.

Nachtrag.

Zu spät um dies noch anderwärts verzeichnen zu können bemerke ich, dass Max Heinze in seinem Buche ‚Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie' (Oldenburg, 1872) das oben am Schluss des ersten Absatzes der Anmerkung 1 zu S. 1007 Gesagte vorweggenommen hat (S. 4—5), gleichwie dass demselben Gelehrten in Betreff der richtigen Auslegung des durch Chalcidius überlieferten heraklitischen Ausspruchs (oben S. 1013) die Priorität vor Thedinga zukommt (a. a. O. 15, Anm. 6). Herbeigezogen ward jene Stelle übrigens bereits von Lassalle (II, 449, Anm. 1).


DUE DEC -6 '34
DUE JAN -7 '35
SEP 11 '42
SEP 26 1942

